

منكرو المجاز فى القرآن

والأسس الفكرية التى يستندون إليها

د. إبراهيم عوض

مكتبة زهراء الشرق

١١٦ محمد فريد ـ القاهرة

١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م

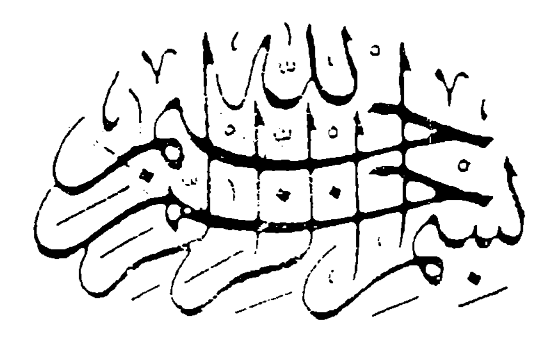
منكرو المجاز في القرآن

والأسس الفكرية التي يستندون إليها

د. إبراهيم عوض

مكتبة زهراء الشرق
١١٦ محمد فريد - القاهرة

١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م



رقم الإيداع : ٢٨٠٢ / ٢٠٠٠
الترقيم الدولى : I.S.B.N
977- 314 - 068 - 7

دار الفردوس للطباعة
ت : ٢٩٧٩٥٣٥
القاهرة

المقدمة

فى الصفحات التالية تعريف بالمجاز وأقسامه وأشهر من ينكرون وقوعه فى القرآن وفى اللغة ، والأسس الفكرية التى يقيمون عليها هذا الإنكار ، والطريقة التى يفهمون بها الآيات التى فيها استعارة أو مشاكلة أو مبالغة ... إلخ ، وكيفية تعاملهم مع النصوص القرآنية (والحديثية) المتعلقة بمدى وجوده سبحانه وهل هو مطلق أو محدود ، أو التى تذكر له جارحة كالوجه واليد . كل ذلك مع مناقشة حججهم والأسس الفكرية التى ينطلقون منها ، وتوضيح النتائج العجيبة التى تترتب على إنكارهم للمجازات فى النصوص الدينية وأخذهم آيات الصفات كما هى ، وإثبات أن المجاز عنصر أصيل فى اللغات وأن التأويل (بمعنى صرف النص عن ظاهره) لابد منه فى كثير من الأحيان ، وأنه موجود بهذا المعنى فى القرآن ، وأن من الصحابة والتابعين وأئمة الدين واللغة الأوائل من كانوا يستعملونه فى تفسير الآيات ، وإن لم يستخدموا مصطلحه .

والله أسأل أن يعصمنا من الزلل والشطط وأن يتولانا برحمته ولا يحرمنا أجر العاملين المجتهدين .

١

المجاز (١) هو الكلام الذى لا يراد به ظاهره بل معنى خلف العبارة . فحيـن يقـول القرآن عـن فرعون إنـه « يذبّح أبناءهـم (أى أبناء بنى إسرائيل) » (٢) ، فليس المقصود ما يعنيه ظاهر العبارة من أنه هو الذى قام بالتذبيح بنفسه ، بل المراد أنه قد أمر بذلك . وفى قوله عز من قائل عن يوم القيامة إنه يوم « يجعل الوِلْدان شيبا » (٣) نجد أن التشييب قد نُسِب إلى ذلك اليوم ، مع أن الأيام لا تشيّب وإنما يقع فيها التشييب ، أى أن يوم القيامة فى الآية قد أصبح فاعلاً ، على حين هو فى الحقيقة مجرد ظرف زمان . ومثل ذلك قولنـا : « صفّقَت القاعةُ للخطيب » ، فالقاعة لا تصفّق ، وإنما يصفّق الذين فيها ، فهى ظرف مكان ، وقد حُوّلت إلى فاعل . وهذه المجازات من النوع الذى يسمَّى بـ « المجاز العقلى » .

وفى قوله تعالى : « يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حَذَر الموت » (٤) نرى أن ظاهر الكلام هو أنهم أدخلوا أصابعهم كلها فى آذانهم ، بينما الواقع أن كل واحد منهم قد سدَّ كلا من أذنيه بأنملة من أنامله لا بإصبع كامل بله أصابعه كلها . وعكس ذلك نجده فى قوله سبحانه : « كلُّ مَنْ عليها فان * ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » (٥) . فظاهر الآية أنّ الذى يخلد هـو وجـه الله فقط ، بينما المقصود ذات الله سبحانه كلها لا الوجه وحده . أمـا

قوله تعالى : « واسأل القرية التى كنا فيها » (٦) فيقول البلاغيون إن فيه حذفًا ، وكمال الكلام هو « واسأل أهل القرية » ، إذ القرية لا تُسأل ولا تجيب ، فهى ليست إلا مساكن وشوارع . وفى قوله عز شأنه : « وآتوا اليتامى (حين يبلغون رشدهم) أموالهم » (٧) نجد أنهم قد سُمُّوا بـ « اليتامى » ، مع أن اليتيم إذا بلغ لم يعد يسمَّى يتيما . وعكسه قوله تعالى : « إنى أرانى (فى المنام) أعصر خمرا » (٨) . والخمر لا تُعْصَر ، وإنما الذى يعصر هو العنب . ففى الآية الأولى استُخْدِمت لأصحاب الأموال كلمة « اليتامى » ، وهى كلمة كانت تطلق عليهم قبلاً . وفى الثانية أطلق على العنب اسمه الذى سيصير إليه بعد العصر . وهذه المجازات وما يجرى مجراها تسمَّى بـ « المجاز اللغوى » .

أمّا قولنا : « زيدٌ حمار » و « علىٌ فأرٌ » و « محمدٌ أسدٌ » وأشباه ذلك فنوع آخر من المجاز ، هو التشبيه المحذوف الأداة . وبطبيعة الحال لا يفهم الكلام فى هذه العبارات وأمثالها على ظاهره ، إذ ليس زيد حمارا فعلا ، بل المقصود أنه يشبه الحمار فى غبائه . كل ما فى الأمر أن أداة التشبيه قد حذفت ، فإن أصل العبارة : « كأن زيدا حمار » ، ولو بقيت الأداة لما كانت العبارة مجازا . وعلى ذلك قس الكلام فى العبارات الباقية .

وفى قوله تعالى عن قوم إبراهيم عليه السلام حين كسر أصنامهم : « فأقبلوا إليه يزِفُّون » (٩) نجده سبحانه قد أسند إليهم الفعل « يَزِفّ » ، والزفيف إنما هو للنعامة حين تبسط جناحيها وترمى بنفسها . أى أنهم قد شُبِّهوا بالنعام ، ثم حُذف المشبَّه به وذُكرت صفة من صفاته وهى الزفيف . ويسمَّى هذا

« استعارة » . والاستعارة نوع آخر من أنواع المجاز .

وإذا قال أحدنا : « لقد قَطَعْتُ رِجْل فلان من هنا » فإنه لا يقصد أنه قطع رجله فعلا ، بل يريد أن يقول إنه قد منعه من المجيء . إنه لا يعنى القطع بل يعنى ما يترتب عليه وهو امتناع ذلك الشخص من المجيء . وهذا صنف من المجاز يسمَّى « الكناية » .

وحين يسأل الله سبحانه وتعالى نبيه عيسى يوم القيامة : « أأنت قلت للناس : اتَّخِذونى وأمى إلهين من دون الله ؟ » (١٠) فإنه سبحانه لا يبغى جوابًا ، إذ هو يعلم الإجابة وليس بحاجة إلى الاستفسار عنها . ولكن المقصود هو استنكار ما فعله النصارى بعد موته عليه السلام حين ألَّهوه هو وأمه . والاستفهام أو الأمر أو النهى الذى لا يقصد به استفهام ولا أمر ولا نهى بل غرض بلاغى من ورائه هو أيضا ضرب من المجاز .

ويقابلنا فى القرآن مثل هذه العبارة عن يوم القيامة : « ونُفِخ فى الصور فصَعِق من فى السماوات ومن فى الأرض » (١١) بصيغة الماضى ، مع أن يوم القيامة يُسْتَعْمل له المضارع مسبوقا بالسين أو سوف . لكن القرآن يصوره هنا وكأنه قد وقع فعلاً ، وذلك للتأكيد بأنه آتٍ لا محالة . وهذا لون آخر من ألوان المجاز .

ومن المجاز ما يسمَّى عند البلاغيين بـ « المشاكلة » ، كما فى قوله تعالى : « ويمكرون ويمكر الله » (١٢) ، إذ يقولون إنه سبحانه لا يمكر ، وإنما أُسْنِد إليه المكر مشاكلةً لإسناده فى الآية إلى الكافرين .

ومنه كذلك استعمال ضمير الجمع للمتكلم والمخاطب المفرد تعظيما وتفخيما ، كما فى الآية الكريمة التالية : « إنَّا نحن نزَّلنا الذِّكر ، وإنا له لحافظون » (١٣) .

ومنه أيضا ما يسمى بالمبالغة ، كقوله تعالى : « وبلغت القلوب الحناجر » (١٤) ، إذ القلوب لا يمكن أن تصل إلى الحناجر أبدا .

ومع ذلك فهناك من ينفون المجاز : بعضهم ينفيه فى القرآن ، وبعضهم ينفيه فى القرآن واللغة معًا . ومن نُفَاته فى القرآن من القدماء أبو الحسن الجزرى وأبو عبد الله بن حامد وأبو الفضل التميمى ومحمد بن خواز منداد البصرى المالكى وداود بن على الإصبهانى الظاهرى وابنه أبو بكر ومنذر بن سعيد البلوطى الأندلسى وابن القاص الشافعى . أما أبو إسحاق الإسفرائينى وابن تيمية وابن قيم الجوزية فهم ينكرونه بالكلية فى القرآن وفى اللغة جميعًا (١٥) . وهناك إلى اليوم من يقفون هذا الموقف ، ويرون القول بالمجاز وبخاصة فى القرآن شيئًا مستشنعًا يقدح فى عقيده صاحبه . وقد وقع لى كتاب لواحد من هؤلاء هو كتاب « بطلان المجاز وأثره فى إفساد التصور وتعطيل نصوص الكتاب والسنة » ، ومؤلفه هو مصطفى عيد الصياصنة .

الهوامش

١- لخص السيوطى تلخيصا جيدا ما قيل عن المجاز تعريفا وأقساما . انظر « الإتقان فى علوم القرآن » / تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم / الهيئة المصرية العامة للكتاب / ١٩٧٥ م / مجلد ٢ / ج ٣ / ١٢٠ - ١٦٥ .

٢- القصص / ٤ .

٣- المزمل / ١٧ .

٤- البقرة / ١٩ .

٥- الرحمن / ٢٧ .

٦- يوسف / ٨٢ .

٧- النساء / ٢ .

٨- يوسف / ٣٦ .

٩- الصافات / ٩٤ .

١٠- المائدة / ١٦ .

١١- الزُمَر / ٦٨ .

١٢- الأنفال / ٣٠ .

١٣- الحجر / ٩ .

١٤- الأحزاب / ١٠ .

١٥- انظر ابن تيمية / كتاب الإيمان / دار الكتب العلمية / بيروت / ط ١ / ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م / ٨٠ - ٨١ ، وابن قيم الجوزية / مختصر « الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة » (اختصار محمد بن الموصلى) / مكتبة الرياض

الحديثة / الرياض / ٢ / ٥ ، والسيوطى / الإتقان فى علوم القرآن / مجلد ٢ / ج ٣ / ١٢٠ ، ومصطفى عيد الصياصنة / بطلان المجاز وأثره فى إفساد التصور وتعطيل نصوص الكتاب والسنة / دار المعراج / الرياض / ط ١ / ١٤١١هـ / ٣١ - ٣٢ .

٢

ويستلزم المجاز ، كما بينًا ، القول بالتأويل بمعنى صرف الكلام عن ظاهره إلى معنًى خلف العبارة . وقد ادَّعى نُفَاة المجاز أن هذا المعنى من معانى التأويل هو من اصطلاحات المتأخرين وأنه غير معروف فى القرآن ولا بين المتقدمين ، الذين لم يكونوا يفهمون من التأويل إلا أحد معنيين : تفسير الكلام ، أو وقوع ما جاء فيه من أخبار (١) . والمراد بتفسير الكلام شرح عبارته على ظاهرها . أما وقوع ما جاء فى الكلام من أخبار فالمقصود به تحققه فى دنيا الواقع . فلو قلت لابنك إنك سوف تكافئه إذا نجح بسيارة تشتريها له ، فنجح فاشتريت له السيارة التى وعدته بها ، كان ذلك تأويل كلامك .

ونحن نرى أن « التأويل » بمعنى صرف الكلام عن ظاهره قد ورد فى القرآن الكريم فى أكثر من موضع . لقد رأى كلٌّ من صاحبى يوسف عليه السلام فى السجن منامًا ، وكانت رؤيا أولهما أنه يعصر خمرا ، أما الثانى فقد رأى أنه يحمل فوق رأسه خبزا . وأوَّلَ يوسف الرؤيا الأولى بأَنَّ صاحبها سيفرَج عنه ويتخذه الملك ساقيًا له ، وأوَّل الثانية بأن صاحبها سيُصلَب وتأكل الطير من رأسه (٢) . وكذلك لمَّا رأى الملك فى نومه سبع بقرات عجاف تأكل سبع بقرات سمان ، وسبع سنبلات خضر وسبعًا أخرى يابسة ، فسَّر يوسف

عليه السلام ذلك بسبع سنين خصبة يكثر فيها المحصول ويعم الخير تليها سبع سنين قحط (٣) . وقد جاء لفظ التأويل فى القصتين . قال صاحبا يوسف له : « نَبِّئنا بتأويله » (٤) . وقال الساقى عن حلم الملك الذى قصه على رجال حاشيته ابتغاء أن يجد عندهم تفسيرا : « أنا أُنَبِّئكم بتأويله » (٥) . وقالت حاشية الملك تعليقا على الرؤيا ذاتها إنها « أضغاث أحلام ، وما نحن بتأويل الأحلام بعالِمِين » (٦) . وواضح أن التفسير الذى قدمه نبى الله فى الحالتين يقوم على صرف لغة الحلم عن ظاهرها ورؤية معنى آخر خلفها . فظاهر الحلم الذى رآه السجين الأول هو أنه كان يحمل فوق رأسه خبزًا ، ولكن يوسف لم يقف عند ذلك الظاهر ورأى خلفه شيئا آخر هو أن ذلك الرجل سيُصْلَب وسوف تحط الطيور الكواسر على رأسه وتأكل منه . وعلى ذلك قس تأويله للرؤيين الأخريين . وفى قصة موسى والعبد الصالح نجد الأخير يتصرف تصرفات تثير عجب موسى واستنكاره ، إذ يخرق أولا السفينة التى كانا يركبانها ، ثم يقتل غلامًا فى غير قصاص بل دون أى ذنب جناه ، ثم يتلّث فيبنى فى إحدى القرى جدارًا يوشك أن يسقط ، رغم أن أهل تلك القرية ضنّوا عليهما بالضيافة . وفى النهاية يفسّر العبد الصالح لرفيقه هذه الألغاز بما يصرف تلك هذه الأعمال عن ظاهرها ويعطيها مدلولاً آخر غير الذى بدا له أوّلاً : فالسفينة كانت مِلْكًا لقوم مساكين ، وكان مَلِك البلاد يصادر لحسابه كل سفينة صالحة ، فقام بخرقها حتى لا تغرى الملك بالاستيلاء عليها . والغلام كان ابنًا لأبوين مؤمنين ، وخُشِى إن طال عمره أن يقسو عليهما وينكّل بهما ويجحد معروفهما ويحوّل حياتهما إلى

جحيم بسبب أخلاقه السيئة التى كان يجهلها موسى . وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين وكان تحته كنز لهما دون أن يعرفا . فلو ترك العبد الصالح ذلك الجدار على ما هو عليه لسقط قبل أن يكبر الغلامان وظهر الكنز ووضع عليه أهل القرية أيديهم دون أن يستطيع صاحباه أن يدفعاهم عنه (٧) . وهنا أيضا نجد العبد الصالح يستخدم فى شرحه لتصرفاته كلمة « تأويل » ، إذ يقول لموسى عند اعتراضه عليه للمرة الثالثة : « هذا فراق بينى وبينك . سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا » (٨) ، ثم يفسّر له ما حدث بما يصرفه عن ظاهره ويكشف عن معناه المستور . وبعد أن يفرغ من شرحه يعود فيقول له : « ذلك تأويل ما لم تَسْطِعْ عليه صبراً » (٩) .

وكذلك نرَى فى الأحاديث النبوية الشريفة كلامًا عن تأويل الرؤى بنفس المعنى الذى ورد فى القرآن . وذلك مستفيض لا حاجة بنا إلى الاستشهاد عليه .

ولكن ابن تيمية وابن القيم يقولان إن التأويل فى قصة يوسف عليه السلام داخل فى التأويل بمعنى تحقق الشىء فى دنيا الواقع (١٠)، مع أن التأويل الذى قام به يوسف إنما هو تفسير لغة الحلم بما يكشف رموزها ويجلّى معناها الخفى الكامن خلف ظاهرها . ولم تكن تلك الأحلام التى فسّرها قد وقعت بعد .

كما يرى هذان العالمان أن التأويل فى قصة موسى والعبد الصالح هو تأويل أفعال لا تأويل أقوال (١١) ، مع أن هذا لا يغيّر من حقيقة الأمر شيئًا . إذ المهمّ أن من معانى التأويل فى القرآن ، ومن ثم عند الصحابة ، صرف الشىء عن ظاهره إلى معنى خفى كامن وراءه . وسواء بعد هذا أن يقع التأويل

على الفعل أو على القول .

والغريب أن ابن القيم ، الذى رأيناه ينفى أن يكون من معانى التأويل عند المتقدمين صرف اللفظ عن ظاهره ، يسوق تأويل أهل الشام لقوله عليه السلام فى عمار بن ياسر « تقتلك الفئة الباغية » (١٢) ، إذ قالوا : « نحن لم نقتله . إنما قتله من جاء به حتى أوقعه بين رماحنا » ، ويسميه تأويلا باطلا (١٣) . إذن فقد كان القدماء يعرفون صرف الكلام عن ظاهره بل كانوا يفعلونه أيضا غير مكتفين بمعرفته . وهذا التفسير الذى قدّمه أهل الشام لقول الرسول صلى الله عليه وسلم يسمّى عند علماء البلاغة بـ « المجاز المرسل » الذى علاقته السببية ، فقد حوّروا معنى الكلام فى الحديث النبوى الكريم بحيث لا يعنى القتل الفعلى بل التسبب فيه . وهذا مثل قولنا : « بنى عبد الناصر السدّ العالى » ، و « حارب السادات إسرائيل » ، ولم يبن الأول السدّ العالى بيده ولا حارب الثانى إسرائيل بنفسه ، بل كانا سببا فى ذلك ، إذ هما اللذان أمرا فتم الأمر باسمهما . صحيح أن أهل الشام لم يكونوا يعرفون مصطلح « المجاز المرسل » ، بيد أن العبرة ليست بالتسميات والمصطلحات بل بحقائق الأشياء . وما قالوه هو حقيقة « المجاز المرسل » وجوهره .

الهوامش

١- انظر ابن تيمية / الإكليل فى المتشابه والتأويل / المطبعة السلفية /القاهرة / ٤٩٣١ هـ / ٤٢٧ ، ودرء تعارض النقل والعقل / تحقيق د. محمد رشاد سالم / دار الكتب / ١٩٧١ م / ج ١ / قسم ١ / ١٤ - ١٥ ، وابن قيم الجوزية / مختصر « الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة » / ١ / ١٠ - ١٣ ، ود. محمد السيد الجليند / الإمام ابن تيمية وقضية التأويل / شركة مكتبات عكاظ / جدة والرياض والدمام / ط ٣ / ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م/ ١٣٣ .

٢- يوسف / ٣٦ - ٤١ .

٣- يوسف / ٤٣ - ٤٩ .

٤- يوسف / ٣٦ .

٥- يوسف / ٤٥ .

٦ - يوسف / ٤٤ .

٧- الكهف / ٦٥ - ٨٢ .

٨- الكهف / ٧٨ .

٩- الكهف / ٨٢ .

١٠- ابن تيمية / الإكليل فى المتشابه والتأويل / ٢٧ - ٨٢ ، وابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ١ / ١١ .

١١- المرجعان السابقان / ٢٨ - ٢٩ ، و ١ / ١١ - ١٢ على الترتيب .

١٢- كان عمار فى جيش على كرم الله وجهه . والمعنى المتبادر إلى الذهن أن الذين سيقتلونه سيكونون هم الفئة الظالمة المبطلة . وقد قتله أهل الشام أصحاب معاوية .

١٣- مختصر الصواعق / ١ / ١٣ .

٣

وهذا يؤدى بنا إلى دعوى أخرى من دعاوى نفاة المجاز ، وهى أن المتقدمين لم يكونوا يعرفون المجاز ولا قالوا به . فقد أكد ابن تيمية وابن قيم الجوزية ومصطفى عيد الصياصنة أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لم يتكلم به أحد من الصحابة أو التابعين ولا أحد من الأئمة المشهورين فى العلم كمالك والنووى والأوزاعى وأبى حنيفة والشافعى ، وأن أحدًا من أهل اللغة لم يصرح بأن العرب قد قسمت كلامها إلى حقيقة ومجاز ، ولهذا لا يوجد شىء من ذلك عند الخليل أو سيبويه أو الفراء أو أبى عمرو بن العلاء أو الأصمعى وغيرهم (١) .

فأما أن أحدًا من هؤلاء لم يستعمل مصطلح « المجاز » فإننا لا نريد أن نجادل فى ذلك . غير أن عدم معرفة المصطلح أو عدم استخدامه لا يعنى بالضرورة الجهل بما يدلّ عليه أو رفضه . وقد كان الجاهليون والصحابة مثلاً لا يعرفون مصطلحات النحو والصرف والعروض ، ولكن لا يستطيع عاقل أن يدعى أنهم لم يكونوا يمارسون كلّ ذلك ويطبقون قواعده . بل إن كثيرًا من مصطلحات الفقه كما نعرفها اليوم لم تكن مستعملة على لسان الرسول عليه السلام وصحابته ، ورغم هذا فلا يساويهم فى المعرفة بالشريعة وغاياتها والالتزام بمبادئها وأحكامها أحد ممن جاء بعدهم وعرف من المصطلحات الفقهية

ما لم يكن يجرى على ألسنتهم .

وبالنسبة لما نحن فيه نجد ابن عباس (الذى نختاره ممثلاً للصحابة رضى الله عنهم) يفسّر « الجنَّة » فى قوله تعالى : « أيودّ أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجرى من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكِبَر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت ؟ » (٢) بـ « العمل » . ويوافقه عمر قائلاً : « صدقت يا ابن أخى : عنى بها العمل . ابن آدم أفقر ما يكون إلى جنّته إذا كبرت سنه وكثر عياله . وابن آدم أفقر ما يكون إلى عمله يوم القيامة » . وفى رواية أخرى عن عمر أنه قال : « هذا مثل ضُرِب للإنسان يعمل عملا صالحًا ، حتى إذا كان عند آخر عمره أحوج ما يكون إليه عمل عمل السوء » ، وهو ما رُوى عن ابن عباس أيضا من طريق آخر (٣) .

كذلك يفسر ابن عباس قوله تعالى ردًا على اتهامات الكفار له صلى الله عليه وسلم باختراع القرآن من عند نفسه : « ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل * لأخذنا منه باليمين * ثم لقطعنا منه الوتين » (٤) قائلاً : « اليمين ههنا : القوة . وإنما أقام اليمين مقام القوة لأن قوة كل شىء فى ميامنه » (٥) . كما يفسّر « الحَطَب » فى الآيتين التاليتين اللتين تتحدثان عن أم جميل بنت حرب زوجة أبى لهب ، التى كانت تؤذى الرسول صلى الله عليه وسلم : « وامرأته حمَّالة الحطب * فى جيدها حبل من مَسَد » (٦) بالنميمة وأنها كانت تنم وتؤرّش بين الناس (٧) . وحين احتكم إليه بعض الموالى وبعض العرب فى تفسير قوله تعالى : « أوْ لامستم النساء » (٨) ، فقال الأولون : « هو اللمس » وقال

الآخرون : « هو الجماع » ، كان جوابه : « غُلِب فريق الموالى ، وأصابت العرب . هو الجماع . ولكن الله يعفّ ويكنّى » (٩) . وفى قول اليهود عنه سبحانه : « يد الله مغلولة » (١٠) يقول : « ليس يعنون بذلك أن يد الله موثقة ، ولكنهم يقولون : إنه بخيل أمسك ما عنده » (١١) . ويفسّر وصف الله سبحانه للظالمين يوم القيامة فى الآية الكريمة التالية : « وأفئدتهم هواء » (١٢) قائلاً : « ليس فيها شىء من الخير ، فهى كالخَرِبة » (١٣) . وعنه أيضا فى تفسير قوله سبحانه : « ولا تمدّن عينيك إلى ما متّعنا به أزواجا منهم » (١٤) أنه قال : « نُهِى الرجل أن يتمنى مال صاحبه » (١٥) . ويفسّر « أولِى الأيدى والأبصار » (١٦) الموصوف به بعض أنبياء الله عليهم السلام بـ « أولى القوة والعبادة . والأبصار ، يقول : الفقه فى الدين » (١٧) . كما فسّر وجه الله بأنه هو الله نفسه (١٨) .

ومن التابعين نجد مجاهدًا وقتادة والحسن مثلاً يقولون عن ملامسة النساء المارّ ذكرها آنفا فى آية سورة « النساء » إنها الجماع (١٩) . ويفسّر الضحاك قوله سبحانه فى مخاطبة أهل الكتاب : « يا أيها الذين أوتوا الكتاب ، آمنوا بما نزّلنا مصدّقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردّها على أدبارها » (٢٠) بأن معناه : « أن نردهم عن الهدى والبصيرة ، فقد ردهم على أدبارهم فكفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم وما جاء به » (٢١) . وقد أخذه غيره على ظاهره فقالوا إن المقصود أن « نجعلها فى أقفائها فتمشى على أعقابها القهقرى » (٢٢) . وعن الضحّاك أيضا فى قوله تعالى السابق ذكره : « وقالت

اليهود : يد الله مغلولة » أنهم يقولون إنه بخيل ليس بجواد (٢٣) . وقال مجاهد في تفسير آية سورة « إبراهيم » عن الظالمين : « وأفئدتهم هواء » : « ليس من الخير شيء في أفئدتهم ، كقولك للبيت الذي ليس فيه شيء : إنما هو هواء » (٢٤) . وعن عكرمه وأبي صالح أن « الذين في قلوبهم مرض » في قوله تعالى : « لَئِنْ لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا » (٢٥) هم الزناة (٢٦) . وقال قتادة في تفسير قوله جل جلاله لنبيه عن الكافرين : « وما أنت بِمُسْمِعٍ مَنْ في القبور » (٢٧) : « كذلك الكافر لا يسمع ولا ينتفع بما يسمع » (٢٨) . وعنه أيضا أن السدود التي جعلها الله من بين أيدي الكفار ومن خلفهم في قوله : « وجعلنا من بين أيديهم سدًا ومن خلفهم سدًا » (٢٩) هي الضلالات (٣٠) . كما فسّر مجاهد والسُدّي « اليمين » في قوله تعالى يحكي تخاصم أهل النار وقول التابعين منهم لمتبوعيهم : « إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين » (٣١) بأن المراد أنهم كانوا يأتونهم من قِبَل الحقّ يصدونهم عنه ويزينون لهم الباطل (٣٢) . كما فسّر مجاهد وقتادة قوله تعالى واصفًا بعض أنبيائه الكرام : « أُولِي الأيدي » بأن المقصود أنهم أولو قوة في أمر الله وعبادته (٣٣) . وفي تفسير « جنب الله » في قوله عز شأنه على لسان الكافر يوم القيامة : « يا حسرتا على ما فرَّطْتُ في جنب الله » (٣٤) يقول مجاهد والسُدّي إنه « أمر الله » (٣٥) . وقد فسّر قتادة قوله تعالى عن مريم عليها السلام : « فنفخنا فيها من روحنا » (٣٦) بأن المقصود : فنفخنا في جيبها (٣٧) . وهذا قول بالمجاز بالحذف ، وإن لم يستخدم

قتادة هذا المصطلح . أما قوله تعالى لرسوله عن الكفار : « فإنك لا تُسْمِع الموتى » (٣٨) فإنه يفسره قائلا : « هذا مَثَلٌ ضربه الله للكافر . كما لا يسمع الميت كذلك لا يسمع الكافر ولا ينتفع به » (٣٩) . وقتادة ، كما هو واضح ، يرى أن الكلام ليس على ظاهره . وهذا صحيح ، لأننا أمام استعارة ، وإن كان قد سمَّاها « مَثلا » ، إذ لم يكن مصطلح « الاستعارة » قد عُرِف بعد .

ممَّا مرَّ نرى صحابيا كابن عباس ونفرا من علماء التابعين يصرفون أحيانا النصوص القرآنية عن ظاهرها ويفسّرونها على أساس مجازى : كنايةً أو مجازا مرسلاً أو مجازا بالحذف أو تشبيها أو استعارة . صحيح أنهم لم يستخدموا هذه المصطلحات . لكن عدم استخدامها لا يعنى شيئا ، فمن المعروف أن مصطلحات أى علم أو فن يتأخر ظهورها إلى ما بعد معرفة المفاهيم التى تدل عليها . وعادةً ما يمرّ المصطلح ببعض التطورات قبل أن يستقر استقراره الأخير ، مثلما رأينا لفظة « مَثَل » عند قتادة ، التى استعملها لِمَا سُمِّى بعد ذلك بالاستعارة كما أشرت آنفا .

وبالنسبة لأئمة الفقه الذين قال ابن تيمية وابن قيم الجوزيّة ومصطفى الصياصنة إنهم لم يقسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز ، فإن ملاحظتهم تصدق مثلاً على الإمام أحمد بن حنبل ، رضى الله عنه ، إلى حد بعيد . أما الإمام الشافعى ، الذى جاء فى « مختصَر الصواعق المُرْسَلة » أنه لم ينطق بالمجاز فى أى موضع من كتابه فى أصول الفقه المسمَّى بـ « الرسالة » (٤٠) ، فالأمر مختلف . إن « الرسالة » ليست كتابا فى الأدب ولا فى النقد والبلاغة ، ومن ثم

فإن خلوّها من الكلام فى هذا الموضوع ، لو كانت كذلك ، ينبغى ألا يتخذه نُفَاة المجاز حجَةً لهم . ومع ذلك فإن فيها كلامًا يدل على أن الشافعى كان يقول بالمجاز رغم عدم استعماله لهذا المصطلح للسبب المارّ ذكره . قال رضى الله عنه : « فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها . وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها وأن فطرته أن يخاطب بالشىء منه ... ظاهرًا يُعْرَف فى سياقه أنه يراد به غير ظاهره » (٤١) . فماذا يكون ذلك إلا المجاز ؟ أليس المجاز هو صرف الكلام عن ظاهره بقرينة السياق ؟ ومن الأمثلة الّتى ضربها رضى الله عنه لهذا قوله تعالى : « واسألهم عن القرية التى كانت حاضِرة البحر إذ يَعْدُون فى السبت ... كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون » (٤٢) ، إذ قال : « فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر . فلما قال : « إذ يَعْدُون فى السبت » ... دل على أنه إنما أراد أهل القرية ، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان فى السبت ولا غيره ، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون » (٤٣) . كما قال عن الآية التى يقول فيها إخوة يوسف لأبيهم عليه السلام : « واسأل القرية التى كنّا فيها والعِير التى أقبلنا فيها » (٤٤) إنها « لا تختلف عند أهل العلم باللسان أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير ، لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم » (٤٥) . وهذا هو ما يسميه البلاغيون « مجازا بالحذف » .

وتظهر أهمية كلام الشافعى هنا إذا عرفنا أن ابن تيمية وابن القيم

ومصطفى الصياصنة ومن لفّ لفّهم يرون أنه لا يوجد هنا أى حذف ، إذ يقولون إن لفظى القرية والمدينة وأشباههما كما تدلّ على المكان تدل أيضا على سكان ذلك المكان ، والذى يحدّد ذلك هو السياق . فإذا قال القرآن : « واسأل القرية التى كنا فيها » فإن القرية هنا تعنى السكان لا المكان ، ومن ثم فلا حذف ، بل الكلام على الحقيقة (٤٦) . فالشافعى ، كما ترى ، يقول بعكس ما يقولون به تماما ، وتنسف النصوص التى نقلناها منه ما ادعوه عليه نسفا . على أن فصول القصة لمّا تنته ، فإن ابن تيمية ، الذى رأيناه ينفى الحذف ومن ثم المجاز فى قوله تعالى : « واسأل القرية » وأمثاله ، يقول (فى إحدى فتاواه) أو على الأقل لا يمانع من القول بالحذف فى نفس هذه الآية بمقتضى القرينة (٤٧) . يقصد أن سؤال القرية غير ممكن ولا معقول ، لأن القرية هى المساكن والشوارع ، وهذه لا تفهم إذا سئلت ولا تجيب ، وأن المراد هو سؤال أهلها . وهذا هو التناقض بعينه .

وانظر كذلك إلى تفسير الشافعى رضى الله عنه لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ألا من سرّه بحبحة الجنة فليلزم الجماعة » ، إذ يشرحه قائلاً : « إذا كانت جماعتهم (أى جماعة المسلمين) متفرقة فى البلدان فلا يقدر أحد أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين . وقد وُجِدت الأبدان تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والأتقياء والفجّار ، فلم يكن فى لزوم الأبدان معنى لأنه لا يمكن ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئا ، فلم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما . ومن قال بما تقول به

جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ، ومن خالف ما تقول به جماعة المسملين فقد خالف جماعتهم التى أمِر بلزومها » (٤٨) . ترى هل هذا التفسير الذى قدَّمه الشافعى لحديثه عليه السلام إلا التأويل بعينه ، أى صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى مستتر وراءه ؟ وهل يعنى هذا التأويل شيئا آخر غير أنه رضى الله عنه كان ينظر إلى العبارة النبوية على أنها مجاز ، وإن لم يستعمل هذه التسمية ؟ بل إننى لأشعر شعورا قويا أن الشافعى قد استخدم مصطلح « التأويل » بهذا المعنى فى عدد من المواضع فى « الرسالة » (٤٩) .

ونصل إلى أئمة اللُّغة . ونبدأ بالخليل . ومن الجزء الأول من كتابه « العين » نلتقط هذه النصوص التى تدل على أن المجاز بأنواعه المختلفة كان فى ذهن الرجل . جاء فى مادة « عشش » تعليقا على قول الشاعر : « بحيث يعتشّ الغراب البائض » : « قال : البائض . وهو ذكر . فإن قال قائل : الذكر لا يبيض ، قيل : هو فى البيض سبب ، ولذلك جعله بائضا ، على قياس « والد » بمعنى الأب . وكذلك البائض ، لأن الولد من الوالد . والوَلَد والبيض فى مذهبه شىء واحد » (٥٠) . ومن الواضح أنه يؤوّل كلام الشاعر على أساس أنه مجاز مرسل علاقته السببية ، وإن لم يذكر ذلك المصطلح . ويقول عن « التعتعة » : « التعتعة : أن يعيا الرجل بكلامه ويتردد من عِىٍ أو حَصَر ... وبه شُبّه ارتطام الدابة فى الرمل . قال الشاعر :

يَتَعْتِع فى الخَبَار إذا علاه ويعثر فى الطريق المستقيم » (٥١)

فاستخدام « التعتعة » للدواب فى رأيه استعارة قائمة على تشبيه الدابة بالرجل

المتعتع من عىّ أو حصر . وإذا كان لم يستخدم مصطلح « الاستعارة » فإنه قد استخدم الفعـل « شُبّـه » . ونحن نعرف أن الاستعارة تقوم فى أصلها على التشبيه . وقال عن بيت الكميت التالى :

خلع الملـوك وسـار تحـت لوائه   شَجَر العُـرَا وعراعـر الأقـوام

إن العراعر جمع « عُراعِر » ، وهو الرجل الشريف ، « و شجر العُرَا : الذى لا يبقى على الجَدْب . يقال : يعنى به سُوقَه الناس » (٥٢) . وهو ما يدل على أنه يرى فى « شجر العُرَا » استعارة . أما فى النص التالى فمن الواضح أنه يتحدث عن الكناية رغم أنه لا يستخدم هذه التسمية . قال : « عُمِّم الرجل : إذا سُوِّد . هذا فى العرب . وفى العجم يقال : تُوِّج ، لأن تيجانهم العمائم . قال العجاج : وفيهم إذا عُمِّم المعتمُّ » (٥٣) . وكذلك يتحدث عن الكناية فى النصّ التالى ، وإن استخدم حرف التشبيه « كـأنّ » . قـال : « يقال للأرنب السريعة : مقطِّعة النياط . كأنها تقطِّع عرقا فى بطنها من العَدْو » (٥٤) . ويقول عن قول الشاعر : « أمسى الفؤاد بها فاتنا » : « أى مفتونا ، كقولك : طريق قاصد سابل ، أى مقصود مسبول . ومنه قوله تعالى : فى عيشة رَاضية ، أى مرضية . ومنه قول النابغة : كِلِينى لِهَمّ يا أميمة ناصب ... ، أى مُنْصِب » (٥٥) . وهذا مما يسمّى عند البلاغيين بـ « المجاز العقلى » . وفى المثل التالى : « الغنُوق بعد النُّوق » (٥٦) يعلّق بما يفيد أنه كناية ، رغم عدم استخدامه لهذا المصطلح . قال : « قولهم : الغنُوق بعد النُّوق ، أى صِرْتَ راعيا . يقال ذلك لمن تحول من رفعة إلى دناءة » (٥٧) . ويعقب على قول

النابغة يهجو النعمان : « ما يمنع فَقْعًا بقَرْقر أن يزولا » بقوله : « شبهه بالفَقْع لذلتها وأنها لا أصل لها . والفقع يخــرج مــن أصــل الأجرد . وهى هنات صغار ... والظباء تأكله ، وهى أردأ الكمأة طعما وأسرعها فسادا . ويقال : إنك لأذلّ من فَقْع فى قاع » (٥٨) . وهذه استعارة كما هو بيّن ، ولكنه لم يذكر ذلك المصطلح لأنه لم يكن قدْ ظهر بعد . وفى النصّ التالى استخدم للاستعارة الفعل « كنَّى » . قال : « وكَنَّى عن المرأة فسُمّيت نعجة . قال الله عز وجل : ولى نعجة واحدة » (٥٩) . وسمَّى ما قاله الحجاج فى عبارته التالية : « إن أمير المؤمنين نكب كنانته فعجم عيدانها فوجدنى أصلبهــا » مثلاً . قال : « قوله : عجم ، أى عض عليها بأسنانه لينظر أيها أصلب . وهذا مثل ، أى جرَّب الرجال فاختارنى منهم » (٦٠) . وبيّنٌ أنــه يرى ذلك مجازا . وإذا كان قد سمَّاه « مثلاً » فلأن المصطلحات البلاغية لم تكن قد استقرت بعد ، مثلما استخدم الفعل « كنَّى » للاستعارة . أمَّا فى قوله : « قال الله عز وجل : أوْ لامستم النساء ، كناية عن النكاح » (٦١) فإن لفظة « كناية » قد وقعت فى موقعها . ومن ذلك الباب قوله : « الأُصَيْلِع : رأس الذَّكَر . مُكَنًّى عنها » (٦٢) .

وننظر فى « كتاب » سيبويه . ورغم أنه كتاب فى النحو والصرف لا فى البلاغة والنقد فإنه لا يخلو من بعض النصوص التى تدل على أن صاحبه كان ممن يقولون بالمجاز ، وإن كان استخدم مكان ذلك المصطلح عبارات أخــرى مثــل « سعــة الكــلام » و « اتساعـــه » (٦٣) و « الاستخفاف » (٦٤) و « الاختصار » ... إلخ . قال : « وتقول : مُطِر قومُك الليـلَ والنهـار ، علـى

الظـرف وعـلى الـوجـه الآخـر . وإن شئـت رفعتَـه عـلى سعـة الكـلام ، كمـا قيل : صِيدَ عليه الليلُ والنهار . وكما قال : نهارُه صائمٌ ، وليلُه قائم ، وكما قال جرير :

لقد لُمْتِنا يا أُمَّ غَيْلان فى السُّـــرَى   ونِمْت . وما ليل المطِىّ بنائم » (٦٥)

وهذا من المجاز العقلى كما أشرنا قبل قليل . ويقول فى موضع آخر : « ومثل ما أُجرى مجرى هذا فى سعة الكلام والاستخفاف قوله عز وجل : بل مَكْرُ الليل والنهار . فالليل والنهار لا يمكران ، ولكن المكر فيهما » (٦٦) . وهذا أيضا من المجاز العقلى ، وقد لابس الفعلُ هنا الزمان . ومثله تعليقه على قولهم : « هذه الظهر أو العصر أو المغرب » بأنهم إنما أرادوا صلاة الظهر وصلاة العصر وصلاة المغرب ، وعلى قولهم : « اجتمع القيظ » بأن المقصود « اجتمع الناس فى القيظ » (٦٧) . وفى قوله تعالى « واسأل القرية التى كنّا فيها » يقول إن ذلك مما جاء فى اتّساع الكلام والاختصار (٦٨) . ومعلوم أن هذا من « مجاز الحذف » . وكلمة « الاختصار » التى استعملها سيبويه قريبة جدا من لفظة « الحذف » .

كما أشار سيبويه إلى أن العبارة قد تكون استفهامية دون أن يكون مرادا بها الاستفهام بل غرض آخر مما سمّى بعد ذلك بالأغراض البلاغية . ومن الأمثلة التى ضربها قوله تعالى : « أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين ؟ » ، إذ قال : « فقد علم النبى صلى الله عليه وسلم والمسلمون أن الله عز وجل لم يتخذ ولدا ، ولكنه جاء على حرف الاستفهام ليبصّروا (أى الكفار)

ضلالتهم . ألا ترى أن الرجل يقول للرجل : ألسعادة أحبّ إليك أم الشقاء ؟ وقد علم أن السعادة أحب إليه من الشقاء وأن المسؤول يقول : السعادة . ولكنه أراد أن يبصّر صاحبه وأن يَعْلمه » (٦٩) .

فهذا سيبويه . والنصوص المارة تدلنا على أنه من القائلين بالمجاز ، وإن استخدم له تسميات أخرى مثل « التوسّع » و « الاختصار » . وقد التفت إلى هذا عند سيبويه حمادى صمود الباحث التونسى (٧٠) .

أمّا أبو عمرو بن العلاء فما رأى نفاة المجاز فى أنه قد استخدم الفعل « استعار » فى كلامه عمّا عرف بعد ذلك بـ « الاستعارة » ، أى أنه يقول بالاستعارة ، وهى كما نعرف من المجاز ؟ وسوف نرى فيما بعد من هذا البحث أن نُفَاة المجاز ينكرون « الاستعارة » ويقولون إن الكلام فيها إنما هو على الحقيقة . قال أبو عمرو بن العلاء عن بيت ذى الرمة :

أقامت به حتى ذوى العود والتوى ... وساق الثريّا فى ملاءته الفَجْرُ

« ألا ترى كيف صيّر له مُلاءة ولا مُلاءة له ، وإنما استعار له هذه اللفظة ؟ » (٧١) . وهذا مثل عارض ، ولكنّه يهدم ما ادّعاه عليه نفاة المجاز هدما .

وننتقل إلى الأصمعى . وننظر فى اثنين من كتبه هما « كتاب الأضداد » ، و « ديوان العجّاج » ، الذى جمعه وشرحه . قال : « المقروع من الإبل : الذى اختير للفِحْلة ، وهو القريع . ويُضْرَب للرئيس من القوم مثلا . قال طفيل :

حسبتُــك مقروعا رئيسًا فأقْلَعـتْ   عصا النخس عن حصّاء ليس لها عَقْلُ

... وقال ابن الأعرابى : يقال : « فلانٌ الفحل لا يُقْرَعُ أنفه » للرجل الشريف يَخْطُب إلى قوم فيقال له هذا . وأصله أن البعير إذا لم يكن نجيبا ثم أراد أن يقرع الناقة فعلاها قُرِع أنفه بعصا ليُرَدَّ عنها » (٧٢) . ومعنى هذا أنه يقول بالتشبيه المحذوفة أداته وبالاستعارة ، وكلاهما من المجاز كما سبق القول . أمّا الصورة التى يقدمها لنا فى النص التالى فهى كناية ، وإن سمّاها « مثلاً » . قال « الزُّبْيَة جمعها زُبَى : أماكن مرتفعة . ويقال فى المثل : علا الماء الزُّبَى ، أى بلغ الأمر أقصاه . قال العجّاج : وقد علا الماء الزُّبَى فلا غِيَرْ » (٧٣) . وفى قول العجاج أيضا عن أحد الحروريّين إنه « أنْزَف الحقَّ » يقول : « أنزف الحروريُّ الحقَّ : أذهبه ، كما تُنْزَف البئر » (٧٤) . وواضح أنه يعد هذا استعارةً ، رغم أنه لم يستعمل له تلك التسمية . ومع ذلك فقد استخدم هذا المصطلح فى موضع آخر من نفس الكتاب . يقول عن عبارتى « فلانٌ يَحْرُق الأرَّم » (أى يحكّ أضراسه بعضها ببعض) و « احتلبوا الحرب » إن « هـذا كلـه علـى الاستعارة » (٧٥) ، وإن كانت الصورة الأولى كناية . أمّا فى الصورة التالية ، وهى استعارة ، فإنه يكتفى بتحليلها ويشير إلى التشبيه الذى تقوم عليه دون أن يسميها بمصطلحها المعروف . يقول عن بيت للعجّاج يصف تعطف الأثافىّ على الرماد : « شبّه تعطّف الأثافىّ على الرماد بالإبل تعطف على البوّ ، إلا أن الأثافىّ لا تَرْأم حقيقة » (٧٦) . وهو يسمّى الاستعارة الموجودة فى قول الشاعر : « إذا رداء ليله تدجدجا » مثلاً . قال : « هـذا مثل . وأراد أن الليل

قد ألبس الموضع الذى فيه الظلمة . ليس هاهنا رداء ، فضربه مثلا » (٧٧) .
ترى ماذا يفعل نفاة المجاز أمام قوله إنه « ليس هاهنا رداء » وهم الذين ينكرون الاستعارات ويقولون فى مثل هذا إن الرداء ليس هو فقط الرداء الذى يُلْبَس ، بل للَّيل أيضا رداؤه ؟ وذلك مثل قولهم فى الحديث النبوى الشريف الذى يصف فيه الرسول عليه السلام فرسا سريع العدو : « إنْ وجدناه لَبَحْرا » إن البحر فى اللغة ليس هو البحر المعروف فقط ، بل يدل على كل ما هو واسع ، ولـمَّا كان خطو الفرس الذى ركبه الرسول صلى الله عليه وسلم واسعًا سمِّى بحرا (٧٨) .
أما الأصمعى فيفسر قول العجّاج عن قبيلتى خزيمة وقيس عيلان : « فاجتمع الخِضَمّ » (والخِضَمّ هو البحر) هكذا : « لهم عدد كثير كأنهم البحر فى الكثرة والعظم » (٧٩) . فهو ، كما ترى ، لا يعدّ استعمال كلمة « الخضمّ » هنا على الحقيقة بل استعارة . وهذا واضح من قوله : « كأنهم البحر ... » . فمن هذه الأمثلة ، وهناك غيرها ، يتبين لنا أن ما قاله نفاة المجاز عن ذلك العالم اللغوى غير صحيح .

ثم ننظر فى أمر الفرّاء . ومرجعى فى معرفة موقفه هو كتابه « معانى القرآن » ، الذى فسّر فيه القرآن كلّه وحلّل كثيرا مما يتضمنه من نواحٍ بلاغية . وسأكتفى منه ببعض الأمثلة . ولمن يريد التوسع أن يرجع بنفسه إلى ذلك السّفر الجليل . فمن ذلك تفسيره قوله تعالى : « فما ربحت تجارتهم (أى المشركين) » (٨٠) على النحو التالى : « ربَّما قال القائل : كيف تربح التجارة وإنما يربح الرجل التاجر ؟ وذلك من كلام العرب : ربح بيعك ، وخسر بيعك .

فحسن القول بذلك ، لأن الربح والخسران إنمـا يكونـان فى التجارة ، فعُلِم معناه . ومثله من كلام العرب : هذا ليلٌ نائم . ومثله من كتاب الله : فإذا عَزَم الأمْرُ . وإنما العزيمة للرجال » (٨١) . وهذا هو المجاز . كما وقف عند الاستفهام فى الآية التالية : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ؟ » (٨٢) قائلاً إنه « على وجه التعجب والتوبيخ لا على الاستفهام المحض ، أى : ويحكم ! كيف تكفرون ؟ » (٨٣) . ومعنى ذلك أنه يرى أن الاستفهام فى الآية لا ينبغى أن يؤخذ على ظاهره ، بل يؤوَّل إلى معنى التعجب والتوبيخ . وفى قوله تعالى : « وأُشْرِبوا (أى اليهود) فى قلوبهم العِجْلَ بكفرهم » (٨٤) يقول إن المراد أنهم أُشربوا فى قلوبهم حبَّ العجل ، « ومثل هذا مما تحذفه العرب كثير . قال الله : واسأل القرية التى كنّا فيها والعِير التى أقبلنا فيها . والمعنى : سَلْ أهل القرية وأهل العِير » (٨٥) . وهذا معناه أنه يقول بالإيجاز بالحذف ، وإن لم يذكر هذا المصطلح . وذلك التفسير ممّا ينكره نفاة المجاز . وهو يرى أن الكلام فى « لا تواعدوهنَّ سِرًّا » (٨٦) وفى « جاء أحد منكم من الغائط » (٨٧) » تكنية عن النكاح والبراز على الترتيب (٨٨) . كما يفسر قوله سبحانه : « ولقد كنتم تَمَنَّوْن الموت من قبل أن تَلْقَوْه ، فقد رأيتموه وأنتم تنظرون » (٨٩) بـ « رأيتم أسباب الموت ... ويعنى السيف وأشباهه من السلاح » (٩٠) ، أى أنه يرى أن فى الآية مجازا . وفى قوله تعالى عن موسى والعبد الصالح : « فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقضَّ فأقامه » (٩١) (وهى الآية التى يصرّ منكرو المجاز فى القرآن على أن الكلام فيها على الحقيقة وأن للجدار فعلاً إرادة) نراه يتساءل : « كيف

يريد الجدار أن ينقض ؟ » ، ثم يجيب قائلاً : « وذلك من كلام العـرب أن يقولـوا : الجدار يريد أن يسقط . ومثله قول الله : ولـمَّا سَكَتَ عن موسى الغضب . والغضب لا يَسْكُت ، إنما يَسْكُت صاحبه ، وإنما معناه : سكن . وقوله : فإذا عَزَم الأمْرُ ، وإنما يَعْزِم الأمرَ أهلُه . وقد قال الشاعر :

إن دهرًا يلـــفُّ شملــى بِجُمْلٍ لَزَمَــانٌ يهـــمّ بالإحســـان

وقال الآخر :

شكا إلىَّ جملــى طولَ السُّــرَى صبــرًا جميلاً ، فكلانــا مُبْتَلَــى

والجمل لم يَشْكُ . إنما تُكُلِّم به على أنه لو نطق لقال ذلك . وكذلك قول عنترة :

فــازورَّ مـــن وقع القنا بلَبانـــه وشكا إلىَّ بعبرة وتحمحُمِ » (٩٢)

وإن هذا النصّ ليصدم ما يقوله نفاة المجاز عن الآية وعن الفرّاء معًا صدمة عنيفة ، فكيف ادّعوا عليه إذن ما ادّعوه ؟ أهي مكاثرة منهم بالأسماء الشهيرة والسلام ؟ ثم إن كلامه التالى يدل على أنه يرى فـى قولـه تعالى عن السعير : « إذا رأتهم (أى الكافرين) من مكان بعيد سمعوا لها تغيُظا وزفيرا » (٩٣) استعارة ، رغم عدم ذكره لهذه اللفظة . قال : « قوله : تغيظا وزفيرا ، وهو كتغيّظ الآدمى إذا غضب فغلى صدره وظهـر فى كلامــه » (٩٤) . وهو يؤول « قَدِمْنا » فى الآية التالية : « وقَدِمْنا إلى ما عملوا مـن عمل فجعلنـاه هباءً منثورا » (٩٥) إلى « عَمَدنا » (٩٦) ، بما يفيد أنه يؤوّل قدوم الله فى الآية وأنه لا يرى أنه سبحانه يَقْدَم فعلا بمعنى الانتقال مـن مكان إلى مكان . وهو ما يصرُّ رافضـو المجاز فى القرآن ، وبخاصة فى الآيات التى تتحدث عن اللــه سبحانـه

وصفاته ، على أنه حقيقة لا مجاز . ويقول في قوله تعالى : « النار يُعرَضون (أى الكفار) عليها غُدُوًا وعَشِيًا » (٩٧) إنه « ليس في الآخرة غُدُوّ ولا عشيّ ، ولكنه مقادير عشيات الدنيا وغدوّها » (٩٨) . يقصد ، فيما نفهم ، أن أهل الجنة سيكونون في خلود ، أى أنه لن يكون هناك زمن ، ومن ثم فلا صبح ولا مساء ولا أيام تمرّ . وأيًا ما يكن الأمر فهو في تفسيره هذا يؤوّل النصّ ولا يأخذه على ظاهره ، بل يرى فيه معنًى خلف السطور . وهذا هو المجاز . كما يقف عند قوله تعالى : « أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى » (٩٩) قائلا : « أخلصها للتقوى ، كما يُمْتَحن الذهب بالنار فيخرج جيّده ويسقط خَبَثه » (١٠٠) . ومن الواضح أنه يرى في الآية استعارة ، فقد استخدم أداة التشبيه « كما » . ومعروف أن الاستعارات أصلها تشبيه ، لكن يُحْذَف فيها أحد طرفيه . وهو لا يأخذ الكشف عن الساق في قوله عزّ شأنه : « يوم يُكْشَفُ عن ساق » (١٠١) على ظاهره ، بل يفسره بشدة الأمر يوم القيامة (١٠٢) . وهذا دليل على أنه يراه كناية . ونفس الشيء يقوله في آية « والتفّت الساق بالسّاق » (١٠٣) ، إذ يؤوّلها قائلاً : « أتاه أول شدة أمر الآخرة وأشد آخر أمر الدنيا » (١٠٤) . كما يؤوّل « اليمين » في قوله تعالى : « لأخَذْنا منه باليمين » (١٠٥) إلى « القوة والقدرة » (١٠٦) . ومنكرو المجاز يرفضون رفضا قاطعًا تأويل آيات الجوارح المنسوبة إليه سبحانه .

إذن فالفراء يقول بالمجاز من استعارة وكناية وخروج بالاستفهام عن غرضه الأصلي ... إلخ ، وإن لم يستخدم تلك المصطلحات البلاغية . وقد أشار

إلى ذلك د. شوقى ضيف بإيجاز فى قوله عن « معانى القرآن » إن الفراء « عُنِى فيه بشرح آى الذكر الحكيم شرحًا بسط فيه الكلام فى التراكيب وتأويل العبارات ، وتحدث فيه عن التقديم فى الألفاظ والتأخير والإيجاز والإطناب والمعانى التى تخرج إليها بعض الأدوات كأداة الاستفهام . كما تحدث أو قُل : أشار إلى بعض الصور البيانية من مثل التشبيه والكناية والاستعارة » (١٠٧) .

مما سبق يتبين لنا بشكل قاطع أن أوائل اللغويين الذين قال نفاة المجاز عنهم إنهم لم يكونوا يقسمون الكلام إلى حقيقة ومجاز كانوا على العكس من ذلك يعون جيدا أن من الكلام ما لا ينبغى أخذه على حقيقته ولابد من تأويله . وهذا هو المجاز ، وإن لم يسموه كذلك . ومسألة التسمية ، كما كرّرنا من قبل ، ليست بذات خطورة ، إذ المهمّ الشىء ذاته لا اسمه . وهذا كمن يأكل لونا من الطعام أجنبيا لا يعرف له اسمًا ، فلا يكون جهله باسم الطعام مبرّرا لإنكار أكله إياه ، أو كمن تسوقه قدماه فى مدينة هو غريب فيها إلى فندقٍ لا يعرف اسمه ولا اسم الحى الذى يقع فيه فلا يكون هذا سببًا فى الادعاء بأنه لم يبت فى ذلك الفندق .

وإذن فقول نفاة المجاز إن أول من تكلم بلفظ المجاز هو أبو عبيدة معمر بن المثنى (١٠٨) لا يعنى أبدًا أن المجاز لم يُعْرَف قبله ، بل كل ما هنالك أنه يعنى أن مصطلح المجاز لم يكن قد عُرِف بعد . وفرق كبير بين الجهل بالشىء والجهل بالمصطلح الذى سيُطْلَق بعد ذلك عليه .

وهم يقولون أيضا إن أبا عبيدة لم يستعمل ذلك اللفظ فى المعنى الاصطلاحى الذى عُرِف له بعد ذلك فى علم البيان ، بل بمعنى تفسير ألفاظ

القرآن . يقصدون بذلك أنه لم يعرف المجاز الذى هو مقابل للحقيقة (١٠٩) . ونحن معهم فى أنه لم يستعمل لفظ « المجاز » فى المعنى الذى ذكروه بالذات (١١٠) . لكننا مع هذا نؤكد أنه كان يقول بالمجاز المقابل للحقيقة من استعارة وكناية ومجاز مرسل وتشبيه محذوف الأداة والأغراض البلاغية للاستفهام وغير ذلك . بل إنه يستخدم بعض هذه المصطلحات أحيانا .

فمن ذلك قوله فى آية « واسأل القرية التى كنا فيها والعِير التى أقبلنا فيها » إنها « من مجاز ما حُذِف وفيه مضمر ... فهذا محذوف فيه ضميرٌ مجازه : وسَل أهل القرية ومن فى العير » (١١١) . ومعروف جيدا رأى منكرى المجاز فى تفسير هذه الآية وأشباهها . وهو يفسّر قوله تعالى : « وأُشْرِبوا فى قلوبهم العِجْل بكفرهم » بأنهم أُشْرِبوا حُبَّ العجل (١١٢) ، ويرى أن قوله سبحانه : « نساؤكم حرثٌ لكم » (١١٣) هو « كناية وتشبيه » (١١٤) . هكذا بالنصّ . كما ذكر أن قوله عز شأنه : « جاء أحد منكم من الغائط » هو « كناية عن حاجة ذى البطن » (١١٥) و « كناية عن إظهار لفظ قضاء الحاجة فى البطن » (١١٦) ، وأنّ قوله : « لامستم النساء » هو « كناية عن الغِشْيان » (١١٧) . وعن قوله جل جلاله يخاطب عيسى عليه السلام : « أأنت قلت للناس : اتخذونى وأمى إلهين من دون الله ؟ » (١١٨) يقول إن « هذا باب تفهيم ، وليس باستفهام عن جهل ليعلمه . وهو يخرج مخرج الاستفهام ، وإنما يراد به النهى عن ذلك ويتهدده به . وقد علم قائله أكان ذلك أم لم يكن . ويقول الرجل لعبده : « أفَعَلْتَ كذا ؟ » وهو يعلم أنه لم يفعله ولكن يحذّره .

قال جرير :

ألستم خير من رَكِبَ المطايا   وأندَى العالمين بطُوَن رَاحِ ؟

ولم يستفهـم . ولـو كـان استفهامـا مـا أعطـاه عبـد الملك مائـة مـن الإبل برعاتها » (١١٩) . وهو يفسّر « الذُّوق » في قوله تعالى : « فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون » (١٢٠) قائلاً : « مجازه : فجرّبوا . وليس من ذوق الفم » (١٢١) . كما يؤوّل قوله تعالى : « ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها » (١٢٢) بمعنى « إلا هى فى قبضته وملكه وسلطانه » (١٢٣) ، بما يفيد أنه يراه كناية ، رغم عدم استخدامه لهذا المصطلح هنا . ولكنه عند تفسير قوله سبحانه : « فأتـى الله بنيانهـم مـن القواعد » (١٢٤) يستخدم مصطلحى « المَثَل والتشبيـه » . قـال : « مجازه مجاز المثل والتشبيه . والقواعد : الأساس . إذا استأصلوا شيئا قالوا هذا الكلام . وهو مَثَل » (١٢٥) ، أى أنه يرى أن الكلام هنا ليس على ظاهره بل لابد من تأويله إلى معنى الاستئصال . وفى قوله جل شأنه عن موسى والعبد الصالح والقرية التى أبى أهلها أن يضيّفوهما : « فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقضّ فأقامه » يؤكد أنه « ليس للحائط إرادة ولا للموات (أى ولا للجماد) ، ولكنه إذا كان فى هذا الحال من ربه فهو إرادته . وهذا قول العرب فى غيره . قال الحارثى :

يريـد الرمح صدرَ بنى بـراءٍ   ويرغب عن دماء بنى عقيل » (١٢٦)

وقد سبق أن ذكرنا أن رافضى المجاز فى القرآن يستميتون فى القول بأن للجدار إرادة كما للإنسان وأن الكلام فى الآية على الحقيقة ، ناسيـن أنـه لـو كانت له

إرادة لكان ينبغى ألا تقتصر على السقوط وحده ، بل تمتد فتشمل كل التحركات الممكنة من نهوض ومشى وجرى وقعود ... إلخ . كما يؤول العين المنسوبة إلى اللـه فـى الآية الكريمة التالية التى يخاطب فيها المولى نبيه موسى عليه السلام : « ولِتُصْنَع على عَيْنِى » (١٢٧) قائلاً : « مجازه : ولتُغَذَّى ولتُرَبَّى على ما أريد وأحب . يقال : اتخذه لى على عينى ، أى على ما أردتُ وهوِيت » (١٢٨) . وهذه الآية وأشباهها مما يرفض نفاة المجاز التأويل فيها ويُرونه أمرا إدًا ، ويتهمون من يفعله أشنع الاتهامات . كما يرى أن « يجأرون » فى قوله عز وجل : « إذا هم يجأرون » (١٢٩) استعارة ، إذ يقول : « أى يرفعون أصواتهم كما يجأر الثور » (١٣٠) . ومثل ذلك قوله فى آية : « فمنهم (أى من الدوابّ) من يمشى على بطنه » (١٣١) إن « هذا من التشبيه ، لأن المشى لا يكون على البطن . إنما يكون لمن له قوائم » (١٣٢) . وهـو يـؤول « الوجه » فى قوله تعالى : « كل شىءٍ هالكٌ إلا وجهه » (١٣٣) بالله سبحانه (١٣٤) . وهذه الآية من آيات الصفات . والصفات عند نفاة المجاز لا تؤوَل أبدا . كما يؤوّل النسيان فى قوله سبحانه للكفار يوم القيامة : « إنَّا نسِيناكم » (١٣٥) بالتَّرك وعدم المبالاة . قال : « مجازه : إنا تركناكم ولم ننظر إليكم . والله عز وجل لا ينسى فيذهب الشىء من ذكره » (١٣٦) . ومثله تأويل « جنب الله » فى قوله جل وعزَّ : « يا حسرتا على ما فرَّطتُ فى جنب الله » (١٣٧) بذات الله (١٣٨) . وهو يرى فى الاستفهام فى قوله تعالى : « أفَسِحْرٌ هذا ؟ » (١٣٩) والأمر فى قوله عز شأنه : « فذرهم يخوضوا ويلعبوا » (١٤٠) وعيدًا وتهديدا (١٤١) . كمـا يـرى أن قولـه

سبحانه : « يوم يُكْشف عن ساق » كناية عن اشتداد الأمر يوم القيامة (١٤٢) ، وأن قوله : « عيشة راضية » (١٤٣) مجاز (١٤٤) ، وإن لم يذكر هذين المصطلحين .

أبو عبيده إذن كان يقول بالمجاز ، وقد أوّل كثيرا من الآيات القرآنية ومنها بعض آيات الصفات . كما استعمل بعض المصطلحات المجازية كالتشبيه والكناية . وهذا كله يخالف ما زعمه بشأنه الذين ينكرون المجاز .

الهوامش

١- انظر ابن تيمية / كتاب الإيمان / ٨٠ ، وابن قيم الجوزية / مختصر « الصواعق المرسلة » / ٢ / ٣ ، ومصطفى عيد الصياصنة / بطلان المجاز / ٤٩ - ٥٠ .

٢- البقرة / ٢٦٦ .

٣- التفسير المأثور عن عمر بن الخطاب / جمع وتعليق إبراهيم بن حسن / الدار العربية للكتاب / ١٩٨٣ م / ٢١٨ - ٢٢٠ .

٤- الحاقة / ٤٤ - ٤٦ .

٥- ابن قتيبة / تأويل مشكل القرآن / تحقيق السيد أحمد صقر / دار التراث / القاهرة / ط ٢ / ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م / ١٥٤ .

٦- المسد / ٤ - ٥ .

٧- ابن قتيبة / تأويل مشكل القرآن / ١٥٩ .

٨- النساء / ٤٣ .

٩- انظر الطبرى / جامع البيان عن تأويل القرآن / دار الفكر / بيروت / ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م / مجلد ٤ / ج ٥ / ١٠١ - ١٠٣ .

١٠- المائدة / ٦٤ .

١١- الطبرى / جامع البيان / مجلد ٤ / ج ٦ / ٣٠٠ .

١٢- إبراهيم / ٤٣ .

١٣- الطبرى / جامع البيان / مجلد ٨ / ج ١٣ / ٢٤٠ .

١٤- الحِجْر / ٨٨ .

١٥- الطبرى / جامع البيان / مجلد ٨ / ج ١٤ / ٦١ .

١٦- ص / ٤٥ .
١٧- الطبرى / جامع البيان / مجلد ١٢ / ج ٢٣ / ١٧٠ .
١٨- انظر القرطبى / الجامع لأحكام القرآن / دار الشعب / ٧ / ٦٣٣٥ .
١٩- انظر الطبرى / جامع البيان / مجلد ٤ / ج ٥ / ١٠٣ .
٢٠- النساء / ٤٧ .
٢١- الطبرى / جامع البيان / مجلد ٤ / ج ٥ / ١٢٢ .
٢٢- السابق / مجلد ٤ / ج ٥ / ١٢١ - ١٢٢ .
٢٣- السابق / مجلد ٤ / ج ٦ / ٣٠٠ .
٢٤- السابق / مجلد ٨ / ج ١٣ / ٢٤٠ .
٢٥- الأحزاب / ٦٠ .
٢٦- الطبرى / جامع البيان / مجلد ١٢ / ج ٢٢ / ٤٧ .
٢٧- فاطر / ٢٢ .
٢٨- الطبرى / جامع البيان / مجلد ١٢ / ج ٢٢ / ١٣٠ .
٢٩- يس / ٩ .
٣٠- الطبرى / جامع البيان / مجلد ١٢ / ج ٢٢ / ١٥٢ .
٣١- الصافات / ٢٨ .
٣٢- الطبرى / جامع البيان / مجلد ١٢ / ج ٢٣ / ٤٩ .
٣٣ - السابق / مجلد ١٢ / ج ٢٣ / ١٧٠ .
٣٤- الزُمَر / ٥٦ .
٣٥- الطبرى / جامع البيان / مجلد ١٢ / ج ٢٤ / ١٩ .
٣٦- الأنبياء / ٩١ .

٣٧- انظر عبد الله أبو السعود بدر / تفسير قتادة رضي الله عنه / عالم الكتب / ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م / ٧٩ .

٣٨- الروم / ٥٢ .

٣٩- عبد الله أبو السعود بدر / تفسير قتادة / ١٢٠ .

٤٠- مختصر « الصواعق المرسلة » / ٢ / ٣ .

٤١- الشافعي / الرسالة / تحقيق أحمد محمد شاكر / دار التراث / القاهرة / ط ٢ / ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م / ٥٢ .

٤٢- الأعراف / ١٦٣ .

٤٣- الرسالة / ٦٢ - ٦٣ .

٤٤- يوسف / ٨٢ .

٤٥- الرسالة / ٦٤ .

٤٦- انظر ابن تيمية / كتاب الإيمان / ١٠١ - ١٠٣ ، وابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ٢ / ٩٨-٩٩ ، ومصطفى الصياصنة / بطلان المجاز /٩٩-١٠١ .

٤٧- انظر « مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية » / جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم / مكتبة المعارف / الرياض / مجلد ٦ / ٤٧١ .

٤٨- الرسالة / ٤٧٤ - ٦٧٤ .

٤٩- انظر استعمالات هذا المصطلح عنده في الصفحات / ٣٥٩ ، ٤٥٩ ، ٤٦١ ، ٥١٠ مثلاً من ذلك الكتاب .

٥٠- الخليل بن أحمد الفراهيدي / كتاب العين / تحقيق د. عبد الله درويش / مطبعة العاني / بغداد / ١٣٨٦ هـ - ١٩٧٦ م / ١ / ٧٩ .

٥١- السابق / ١ / ٩٤ .

٥٢- السابق / ١ / ٩٩ .

٥٣- السابق / ١ / ١٠٧ .

٥٤- السابق / ١ / ١٥٤ .

٥٥- السابق / ١ / ١٥٥ .

٥٦- العُنُوق : إناث المَعز .

٥٧- السابق / ١ / ١٩٢ .

٥٨- السابق / ١ / ٢٠١ .

٥٩- السابق / ١ / ٢٦٧ .

٦٠- السابق / ١ / ٢٧٥ .

٦١- السابق / ١ / ٢٧٩ .

٦٢- السابق / ١ / ٣٥٣ .

٦٣- وقد استعمل الشريف الرضى ، وهو من الذين يقولون بالمجاز ويستخدمون مصطلحه صراحة ، مصطلحى « التوسع » و « الاتساع » بهذا المعنى . انظر كتابه « المجازات النبوية » / شرح طه عبد الرءوف سعد / مصطفى البابى الحلبى / ١٣٩١ هـ - ١٩٧٠ م /٦٧ ، ٨٧ ، ١٠٠ ، ٢٤٥ مثلا .

٦٤- أى مراعاة الخفة والسهولة .

٦٥- كتاب سيبويه / ط ١ / المطبعة الأميرية ببولاق / القاهرة / ١٣١٦ هـ / ١ / ٨٠ .

٦٦- السابق / ١ / ٨٩ .

٦٧- السابق / ١ / ١٠٩ .

٦٨- السابق / ١ / ١٠٨ .

٦٩- السابق / ١ / ٤٨٤ .

٧٠- انظر كتابه « التفكير البلاغى عند العرب - أسسه وتطوره إلى القرن السادس - مشروع قراءة » / منشورات الجامعة التونسية / ١٩٨١ م / ١٠٢ ، ١١٨ - ١١٩ ، ١٢٠ .

٧١- ابن رشيق / العمدة / تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد / ط ٤ / ١٩٧٢ م / ١ / ٢٦٩ .

٧٢- الأصمعى / كتاب الأضداد (ضمن « ثلاثة كتب فى الأضداد ») نشر د. أوغست هفنر / دار المشرق / بيروت / ١٩١٢ م / ١٧ .

٧٣- السابق / ٥٥ ، وديوان العجّاج (رواية عبد الملك بن قُرَيْب الأصمعى وشرحه) / تحقيق د. عزة حسن / مكتبة دار الشرق / بيروت / ١٣ . وانظر أيضا شرحه لقول الشاعر نفسه « وبلغ الماءُ حلاقيمَ الزُّبى » / ديوان العجاج / ١٠٠ .

٧٤- ديوان العجاج / ١٤ .

٧٥- السابق / ٣٠٣ .

٧٦- السابق / ٣١٢ .

٧٧- السابق / ٣٦٨ . وقد تكرر وصف الشريف الرضى لبعض الصور البلاغية بأنها من المجازات والتمثيلات ، مستخدما مصطلحى « المجاز » و « التمثيل » بمعنى واحد . والتمثيل والمثل هو هو . انظر كتابه « المجازات النبوية » / ١٠٤ ، ١٢٣ ، ٢٠٩ ، ٢٠٠ مثلاً .

٧٨- ابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ٢ / ٤١ .

٧٩- ديوان العجاج / ٤٢٥ - ٤٢٦ .

٨٠- البقرة / ١٦ .

٨١- الفرّاء / معانى القرآن / تحقيق أحمد يوسف نجاتى ومحمد على النجار / الهيئة المصرية العامة للكتاب / ١٩٨٠ م / ١ / ١٤ .

٨٢- البقرة / ٢٨ .

٨٣- معانى القرآن / ١ / ٢٣ .

٨٤- البقرة / ٩٣ .

٨٥- معانى القرآن / ١ / ٦١ .

٨٦- البقرة / ٢٣٥ .

٨٧- النساء / ٤٣ ، والمائدة / ٦ .

٨٨- معانى القرآن / ١ / ١٥٣ .

٨٩- آل عمران / ١٤٣ .

٩٠- معانى القرآن / ١ / ٢٣٦ .

٩١- الكهف / ٧٧ .

٩٢- الفرّاء / معانى القرآن / تحقيق محمد على النجار / الدار المصرية للتأليف والترجمة / ٢ / ١٥٥ - ١٥٦ .

٩٣- الفرقان / ١٢ .

٩٤- معانى القرآن / ٢ / ٢٦٣ .

٩٥- الفرقان / ٢٣ .

٩٦- معانى القرآن / ٢ / ٢٦٦ .

٩٧- غافر / ٤٦ .

٩٨- الفرّاء / معانى القرآن / تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل شلبى وعلى النجدى ناصف / الهيئة المصرية العامة للكتاب / ١٩٧٢ م / ٣ / ٩ .

٩٩- الحجرات / ٣ .

١٠٠- معانى القرآن / ٣ / ٧٠ .

١٠١- القلم / ٤٢ .

١٠٢- معانى القرآن / ٣ / ١٧٧ .

١٠٣- القيامة / ٢٩ .

١٠٤- معانى القرآن / ٣ / ٢١٢ .

١٠٥- الحاقّة / ٤٥ .

١٠٦- معانى القرآن / ٣ / ١٨٣ .

١٠٧- د. شوقى ضيف / البلاغة تطور وتاريخ / دار المعارف / ط ٢ / ٢٩ .

١٠٨- انظر ابن تيميـة / كتاب الايمان / ٨٠ ، وابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ٢ / ٣ - ٤ .

١٠٩- الموضعان المذكوران من المرجعين السابقين .

١١٠- وذلك على خلاف ما ظن أبو إسحاق إبراهيم بن على الشيرازى (من علماء القرن الخامس الهجرى) وأحمد الإسكندرى ومصطفى عنانى من أنه كتاب فى المجاز الذى يقابل الحقيقة . انظر د. نهاد الموسى / أبو عبيدة مَعْمَر بن المثنى / دار العلوم / الرياض / ط ١ / ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م / ٢٧٥ - ٢٧٦ .

١١١- أبو عبيدة مَعْمَر بن المثنى / مجاز القرآن / تحقيق د. محمد فؤاد سزكين / دار الفكر ومكتبة الخانجى / ط٢ / ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م / ١ / ٨ .

١١٢- السابق / ١ / ٤٧ .

١١٣- البقرة / ٢٢٣ .

١١٤- مجاز القرآن / ١ / ٧٣ .

١١٥- السابق / ١ / ١٢٨ .

١١٦- السابق / ١ / ١٥٥ .

١١٧- نفس المرجع والجزء والصفحة .

١١٨- المائدة / ١١٦ .

١١٩- مجاز القرآن / ١ / ١٨٣ - ١٨٤

١٢٠- الأنفال / ٣٥ .

١٢١- مجاز القرآن / ١ / ٢٤٦ .

١٢٢- هود / ٥٦ .

١٢٣- مجاز القرآن / ١ / ٢٩٠ .

١٢٤- النحل / ٢٦ .

١٢٥- مجاز القرآن / ١ / ٣٥٩ .

١٢٦- السابق / ١ / ٤١٠ .

١٢٧- طه / ٣٩ .

١٢٨- مجاز القرآن / ٢ / ١٩ .

١٢٩- الأنبياء / ٦٤ .

١٣٠- مجاز القرآن / ٢ / ٦٠ .

١٣١- النور / ٤٥ .

١٣٢- مجاز القرآن / ٢ / ٦٨ .

١٣٣- القصص / ٨٨ .

١٣٤- مجاز القرآن / ٢ / ١١٢ .

١٣٥- السجدة / ١٤ .

١٣٦- مجاز القرآن / ٢ / ١٣٢ .

١٣٧- الزمر / ٥٦ .

١٣٨- مجاز القرآن / ٢ / ١٩٠ .

١٣٩- الطور / ١٥ .

١٤٠- المعارج / ٤٢ .

١٤١- مجاز القرآن / ٢ / ٢٣١ ، ٢٧٠ .

١٤٢- السابق / ٢ / ٢٦٦ .

١٤٣- الحاقة / ٢١ .

١٤٤- مجاز القرآن / ٢ / ٢٦٨ .

٤

ومما يلجأ إليه نفاة المجاز الادعاء بأن الشرع لم يرد بتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز (١) . وهذه شبهة داحضة ، فإن الشرع لم يرد أيضا بتقسيم الكلام إلى اسم وفعل وحرف ، ولا الأسماء إلى فاعل ومفعول ، ومبتدإ وخبر ، ولا الحروف إلى حروف جر وحروف نصب وحروف جزم ، ولا الجملة إلى اسمية وفعلية ، وليس فيه كلام عن الصرف وأوزانه واشتقاقاته وأبوابه . فهل ننكر علمى النحو والصرف لهذا ؟ إن الشرع إنما أتى بالأصول العَقَدية والمبادىء الأخلاقية والقوانين التشريعية ، وليس من وظيفته البحث فى البلاغة ولا النحو والصرف . فلماذا نقحمه فى غير ميدانه ؟

وينكر ابن القيم ، لا على اللغة العربية وحدها ، بل على كل اللغات أن يكون فيها أىّ مجاز . يقول رادًّا على المجازيين : « إن هذا التقسيم (يقصد تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز) إما أن تخصّوه بلغة العرب أو تدّعوا عمومه لجميع لغات بنى آدم . فإن ادعيتم خصوصه بلغة العرب كان ذلك تحكما فاسدا ، فإن التشبيه والمبالغة والاستعارة التى هى جهات التجوز عندكم مستعملة فى سائر اللغات ، وإن كانت لغة العرب فى ذلك أوسع وتصورهم المعانى أتم ... وإن ادعيتم عموم ذلك لجميع اللغات فقد حكمتم على لغات الأمم أن كلها

أو أكثرها مجازات لا حقيقة لها وأنها قد نُقِلت عن موضوعاتها الأصلية إلى موضوعات غيرها . وهذا أمر ينكره أهل كل لغة ولا يعرفونه بل يجزمون بأن لغاتهم باقية على موضوعاتها لم تخرج عنها (أى أن ألفاظهم لا تدل إلا على المعانى التى وُضِعت لها فى ابتداء نشأة لغاتهم ولم تخرج عنها إلى معانٍ مجازية) » (٢) . وهذا جزم عجيب قد بلغ الغاية فى الجرأة ، إذ من أين لابن القيم أن أهل اللغات ينكرون المجاز ؟ إن اللغات الأوربية التى نعرفها تقول بالتشبيه والاستعارة والكناية والمجاز المرسل وخروج الخبر والإنشاء عن ظاهرهما إلى أغراض بلاغية ، وتستعمل ضمير الجمع للمفرد المتكلم والمخاطب بهدف التعظيم والتفخيم ... وهكذا . وفى الإنجليزية والفرنسية يستخدمون للتشبيه مصطلح « Simile » و « comparaison » ، وللاستعارة « metaphor » و « métaphore » ،وللمجاز العقلى والمرسل « metonymy » و « métonymie »، و « synecdoche » و « synecdoque » ، وللاستفهام البلاغى « rhetorical question » و « interrogation rhétorique » (٣) على الترتيب . وقد تحدث مثلا اللغوى الفرنسى دارمستتيه (Darmesteter) فى كتابه « La vie des mots » ورصيفه الإنجليزى أولمان (Ullmann) فى كتابه المترجم إلى العربية بعنوان « دور الكلمة فى اللغة » عن المجاز وكونه وسيلة من وسائل تغير الدلالة وتطورها والعلاقات التى تحكم هذا التغيير . وهو تقريبا نفس ما يقوله البلاغيون العرب (٤) . ولا نظن العربية واللغات الأوربية بدعًا فى هذا بين سائر اللغات .

الهوامش

١- انظر ابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ٢ / ٣ .

٢- السابق / ٢ / ٤٢ - ٤٣ .

٣- انظر هذه المصطلحات بالإنجليزية ومعانيها في مواضعها من معجم « A Handlist of Rhetorical Terms » لصاحبه لانهام (Lanham) ، و « Princeton Encyclopaedia of Poetry and Poetics » لمحررها أليكس بريمنجر (Alex Preminger) ، وكتاب ترنس هوكس (Terence Hawkes) المسمى « Metaphor » (Methuen & Co ltd., London , 1972 , pp. 2 - 5 , 8 , 11 , 13 , 14 , 65 - 66 , 71 - 72 , 76) . وانظرها بالإنجليزية والفرنسية في معجم الدكتور مجدى وهبة « A dictionary of Literary Term » (Librairie du Liban , Beirut , 1974) .

٤- انظر د. حلمى خليل / دراسة فى نمو وتطور اللغة العربية بعد الإسلام / الهيئة المصرية العامة للكتاب / الإسكندرية / ١٢٤ .

٥

والذين يرفضون القول بالمجاز فى القرآن يقيمون رفضهم على أسس فكرية . من هذه الأسس « أن المجاز أخو الكذب ، والقرآن منزَّه عنه » (١) . ولقد فاتهم أن الكذب هو الكلام الذى يُقصَد به إخفاء الحقيقة بغية التضليل ، ويكون سببه الخوف أو الرغبة فى استجلاب منفعة أو فى إيذاء الآخرين ... إلخ . وليس المجاز من هذا فى شىء . ثم إن المجاز ليس وقفًا على فردٍ أو فئةٍ من الناس بل هو عنصر أصيل فى اللغة البشرية ، والكل يمارسه ويفهمه ويعرف أن الكلام فيه ليس على ظاهره وأن هذا الظاهر لا يُقصَد به حجب المعنى المراد بغية التضليل ، بل يقصد به تأكيده أو التكنية عنه لغرض من الأغراض أو تزيينه أو إحداث إثارة عقلية ونفسية لدى القارىء ... إلخ . فإذا جاء القرآن واستخدم المجاز فلأنه اصطنع اللغة البشرية ، واللغة البشرية هى فى جانب كبير منها مجازات ، ولا يمكنها أن تستغنى عنها ، اللهم إلا إذا انتهجت الأسلوب العلمى مما لا يلائم الطبيعة الإنسانية إلا فى بعض حالاتها الضيقة عند فئة من البشر معينة هم العلماء . وحتى هذا الأسلوب العلمى لا أظنه يخلو تمامًا من المجاز . ولهذا قال ابن قتيبة : « لو كان المجاز كذبا وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا كان أكثر كلامنا فاسدا » (٢) .

من هنا كان عجيبا من ابن القيم ، رحمه الله ، أن يقول إنه « لو أراد

الله ورسوله من كلامه خلاف حقيقته وظاهره الذى يفهمه المخاطب لكان قد كلَّفه أن يفهم مراده بما لا يدل عليه بل بما يدل على نقيض مراده ، وأراد منه فهم النفى لما يدل على غاية الإثبات » (٣) . ذلك أن المجازات فى القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة لا تدل على نقيض ظاهرها فى العادة بل على لازمه الذى يترتب عليه . إن المجاز ، كما سبق القول ، عنصر جدّ أصيل فى اللغة ، ولا يمكن أن يخلو كلام أى إنسان منه حتى لو لم يعرف اسمه . والغالب أن الناس يفهمون المراد بالعبارات المجازية التى يقرأونها أو يسمعونها . فإذا أخطأ أحدهم فهم عبارة مجازية ونُبِّه إلى خطئه فهو عادة سرعان ما يتنبه ويستدرك ما فاته . وحتى فى المجاز الذى يراد منه نقيضه ، وهو قليل ، كقوله تعالى للكفار على سبيل السخرية : « فبشّرهم بعذاب أليم » (٤) وقولنا للغبى : « يالك من ذكى ! » ، فقلما يخطىء السامع المراد من الكلام ، إذ إن السياق والقرائن المصاحبة كفيلة بإرشاده إلى المعنى الكامن خلف العبارة . والقرآن قد نزل على البشر بلغتهم ، ولغة البشر مفعمة بالمجازات ، وما كان الله سبحانه ليكلم الناس بما لم يتعودوا عليه فى تفاهمهم مع بعضهم البعض ، وإلا لكلفهم ما لا يطيقون فهمه أو التجاوب معه والانفعال والتأثر به ولضاعت الحكمة من إنزال الوحى عليهم . جاء فى الذكر الحكيم : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » (٥) . كما وُصِف فيه القرآن بأنه « لسان عربى مبين » (٦) . وألسنة البشر ، ومنها لسان العرب ، قائمة فى جانب ضخم منها على المجاز كما

قلنا .

ورغـم سطـوع هـذه الحقيقـة فإن لابن القيم منطقا آخر غـريبـا ، إذ يقول : « فإن قيل إن الرب سبحانه خاطبهم بما ألفوه من لغتهم واعتادوه من التفاهم منها ، فلما كان من خطابهم فيما بينهم الحقيقة والمجاز جاء خطاب الله لهم بذلك ليحصل الفهم والبيان ، قيـل : خطـاب الله تعالى سابق على مخاطبة بعضهم بعضا ، فهل كان فى كلامه سبحانه ألفاظ وُضِعت لمعان ثم نقلها عنها إلى معانٍ أخر ؟ » (٧) . وليس لكلام ابن القيم من معنى إلاّ أن الله سبحانه قد استعمل فى القرآن لغة من عنده إلهية ولم يستعمل اللسان العربى البشرى ، وأن القرآن كان جاهزًا منذ قديم الزمن لا علاقة بينه وبين الرسول الذى نزل عليه ولا قومه الذين أرسل إليهم ولا الحوادث التى كانت بينه وبينهم ، أى أنه ليس أكثر من كلام عام فى العقيدة والأخلاق غير مرتبط بزمن معين ولا ناس مخصوصين ولا حوادث وقضايا بعينها . وكل هذا ، كما يعرف كل إنسان ، غير صحيح . فالقران مصبوب فى قالب اللغة العربية ، ويجرى على قواعدها النحوية والصرفية ، وبلاغته هى البلاغة العربية وإن كانت على مستوى أرقى من كل المستويات . وقـد بيّن العلمـاء ذلك بالاستشهاد بالأدب الجاهلى والإسلامى . ومن الكتـب التى ربطت بين بلاغتـه والبلاغـة العربيـة كتـاب « الجمان فى تشبيهات القرآن » لابن ناقيا البغدادى ، الذى استشهد على كثير من صوره البيانية بالشعر القديم . ولو كان القرآن قد اصطنع لغة غير بشريه لما فهمه العرب . وإذا كان الله سبحانه قد ذكر أنـه لـو كان قد أنزل كتابه بلغة

أعجمية لما فهموها ولاتخذها الكفار حجة لكفرهم به (٨) ، فكيف يقال ما لا يمكن أن يكون له من معنى إلا أن الله سبحانه قد صاغ قرآنه بلغة خاصة به هو لا علاقة بينها وبين لغات البشر ؟ أمن الحكمة أن يقول عز شأنه : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » فنقول نحن إن خطابه تعالى سابق على مخاطبة العرب بعضهم بعضا وإنه ليس فى كلامه عز وجل ألفاظ وُضعت لمعان ثم نقلها سبحانه عنها إلى معانٍ أخر ؟ إنه كما أن الرسول الذى اختاره لهم كان بشرا من البشر يخضع لمقتضيات البشرية فكذلك اللغة التى خوطبوا بها كانت لغة بشرية تجرى على منطق لغات البشر .

ويقول نفاة المجاز فى القرآن أيضًا إن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة ، وعندئذ يستعير ، وذلك محال على الله تعالى (٩) . وواضح أن من يقولون هذا يجلهون أو يتجاهلون أن اللغة لا يمكن أن تخلو من المجاز ، بل المجاز عنصر أصيل فيها جدّ أصيل . وإذن فالقول بأن المتكلم القادر يمكن أن يستغنى عن المجاز هو كمن يظن أن الإنسان يستطيع أن يهرب من ظلّه . وقد سبق أن قلنا إن الأسلوب العلمى الجاف لا يخلو تمامًا من المجازات ، وإنه لا يناسب إلا طائفة العلماء وفى بعض الحالات الضيقة فقط . وهذا الأسلوب لا يصلح للوحى السماوى ، الذى يراد به إثارة الكيان الإنسانى كله عقلاً وشعورًا وضميرًا وروحًا . فهل يظن أولئك أن الأسلوب العلمى الجاف الذى لا وجود له إلا فى كتب الطب والكيمياء والطبيعة وطبقات الأرض كان يمكن أن يُحدث ما أحدثه الأسلوب الأدبى الذى صيغ فيه القرآن فينهض العرب من سباتهم ويشعل

فيهم هذه النار القدسية التى أثمرت تلك الحضارة الإسلامية العظيمة ؟

ويظن مصطفى عيد الصياصنة أن القول بالمجاز يخلق عند المتلقى شعورًا قويًا بأن العبارة المجازية أقل دلالة وأضعف أداء من العبارة المحمول كل ألفاظها على الحقيقة (١٠) . ولا ندرى من أين حصل له هذا التوهم . فالقائلون بالمجاز ، وهم الغالبية الساحقة بين أهل اللُّغة ، لا يداخلهم هذا الشعور أبدًا ، بل على العكس يرون أن المجاز من استعارات وكنايات وتشبيه محذوفة أداته وتعريض ... إلخ يزيد فى جمال الكلام وقوة تأثيره وفضله ، ويرون أن الأسلوب العلمى الجاف يخلو من الرونق والبهاء والإمتاع وقوة التأثير لأنه لا يخاطب إلا العقل البارد ولا يستجيش المشاعر ولا يستفز الضمائر . وهذا السيوطى ، وهو من القائلين بالمجاز ، يؤكد أنه « لو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن ، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة » (١١) . وكيف فات الصياصنة أن الذين كشفوا عن روعة الأسلوب القرآنى هم المجازيون ، الذين يحلّلون ما فيه من استعارات وتشبيهات وكنايات وتعريضات والتفاتات ... إلخ . تُرى أى التفسيرين هو الذى يبرز جمال قوله تعالى : « فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقضّ » ؟ أهو التفسير الذى يقول إن فى الجدران إرادة ، بمعنى أن فى المتداعى منها ميلا إلى السقوط ، أم ذلك الذى يرى فى العبارة تشبيها للجدار بالإنسان ينفخ فيه روحًا ويبث حياة ؟ لقد دخل سيد قطب المجد حين ألف كتابه « التصوير الفنى فى القرآن » ونبّه إلى مثل هذه الصُّوَر وحلّلها تحليلاً بلاغيا فوضع أيدينا على سرّ الحسن فيها والحلاوة . ومن

قبلــه فعــل الجاحظ ذلك وابن قتيبة والشريف الرضى وغيرهم ممّن ساعدوا قارئى القرآن على تذوق جماله الأخّاذ بما يعجز عنه النافون للمجازات لموت الحساسية الفنية وهمود الخيال لديهم .

ومن الطريف أن يتهم الصياصنة الذين قالوا بالمجاز بالعجمة فى اللسان وفى الهوى (١٢) . فهل الأصمعى والفراء وأبوعبيدة والجاحظ وابن قتيبة والشريف الرضى والزمخشرى مثلا أعاجم الألسنة والميول وهم الذين أحبوا العربيــة والقــرآن حبًا ملك عليهم أقطار نفوسهم ونافحوا عنهما منافحة أى منافحة ؟ أيظن أنه أفضل منهم فهما للقرآن وتذوقًا له وغيرةً عليه وخدمةً له وللغته ؟ (١٣) إن هؤلاء من أكبر أئمة البيان والبلاغة فى تاريخ لغتنا ، وما يقوله فى حقهم إنما هو الهزل ليس إلاّ . ثم إن معظم القائلين بالمجاز هم من أبناء العروبة الأصلاء . ونكرر القول بأن أحدًا لم يبتدع المجاز فى اللغة ، عكس ما يقول الصياصنة ، فقد رأينا أنه عنصر أصيل فيها ، وأنه لم يُبْتَدَع بعد القرون الثلاثة الأولى كما يزعم منكروه ، وإنما كل ما يمكن أن يقال هو أن مصطلحه قد عُرِف متأخرا .

ومما يلجأ إليه نفاة المجاز من حجج إنكارُ أن تكون الألفاظ قد وُضعت أوّلاً لبعض المعانى على سبيل الحقيقة ثم أخذت بَعْدُ واستُعْمِلت فى غير ما كانت قد وُضعت له . إن هذا فى نظرهم لا يصح إلاّ إذا كانت اللغات اصطلاحية ، وهم يطالبون مخالفيهم بالدليل على أن الألفاظ التى يقال إنها تُسْتَعْمَل فى كذا وكذا استعمالا مجازيا لم تكن منذ البداية تُسْتَعْمل هذا الاستعمال . ويزيدون

فيقولون إن الوصول إلى مثل هذا الدليل غير ممكن ، إذ كيف يعرف الإنسان أمرا قد ذهب فى أغوار الماضى السحيق الذى لا ندرى عنه شيئًا إلاَّ من طريق الوحى ، وأنّى لنا هذا ؟ (١٤)

فأما بالنسبة لكون اللغة التى تكلم بها آدم اصطلاحية أو توقيفية فمن المعروف أن علماء العربية القدامى مختلفون فى ذلك . ومن الصعب العسير حسم هذا الخلاف حسمًا نهائيا بأدلة تجريبية ، إذ إن هذه مسألة تنتمى إلى تاريخ الإنسان الأوّل الذى لم يبق منه أى شىء يساعد على حلّ هذه المشكلة . ومع ذلك نحب أن نشير إلى أن بين أيدينا الآن لغة الإسبرانتو ، التى أريد لها أن تكون لغة عالمية ، وهى بالتأكيد ليست توقيفية بل صُنِعت صُنْعًا ومنذ وقت ليس ببعيد . كذلك فاليهود فى الدولة العبرية الحالية قد أحيوا لغتهم وطوّروها ووسّعوها من بعد ضيق وأمدّوها بكثير من الألفاظ والتعابير التى استعاروها من اللغات الحديثة حتى استقرت على قدميها وأصبحت تستطيع التعبير عن أفكار العصر ومشاعره بعد أن كانت مقصورة تقريبا على الدراسات الدينية . ولماذا نذهب بعيدا ؟ أيظن نفاة المجاز أن عربيتنا اليوم هى نفسها عربية امرىء القيس وطرفة وعنترة ؟ لقد خضعت لغتنا لكثير من التطورات ودخلتها كلمات وعبارات وصُوَرٌ لم يكن للقدماء بها عهد بحيث لو قُدّر لهم أن يُبْعَثوا اليوم لما فهموا منها إلاّ أقل القليل وبجهد جهيد ، ولاحتاجوا إلى أن يتعلموها من جديد . فليقل نفاة المجاز لنا كيف حدثت هذه التطورات ؟ أليس العلماء والأدباء هم الذين قاموا بها وتلقتها الأمة منهم بالقبول ؟ وها هى ذى مجلات المجامع اللغوية العربية مثلاً

ترصد ما يطرأ على اللغة العربية فى عصرنا أوّلاً بأول وتبيّنه للناس . وتلك هى الاصطلاحية فى اللغة .

إننا نقول عن أى خطيب مفوه إنه « سحْبان زمانه » . فهل يجرؤ نفاة المجاز على الادعاء بأن كلمة « سحبان » قد وُضِعت منذ البداية لكل خطيب مفوّه بحيث مهما أطلقناها على أى شخص كان إطلاقها عليه حقيقة لا مجازا ؟ ومثل ذلك قولنا عن قصّاص ما إنه « تشيكوف القصة المصرية » ، وتسمية الحاكم الذى لا يتقيد بخلق فى سياسته : « ميكافيلى » ، ووصف رجل الدين العاهر بـ « راسبوتين » ... إلى آخر استعارات الأعلام . وهل تواتى منكرى المجاز نفوسهم على الزعم بأن « تحويل الزّخل » قد قُصد به منذ أول اللُّغة أن يدل أيضا على إتيان الرجل امرأته (فى قُبلها) من الخلف (١٥) ، وأن الفعل « حاور » قد وُضع منذ البداية الأولى ليدل ، فيما يدل ، على مرور لاعب الكرة من خصمه دون أن يمكّنه من أخذها منه وبعد أن يموّه عليه بجسمه ويرهقه ويتلاعب به ؟ وهل يزعم زاعم أن قولنا الآن : « أعطاه الضوء الأخضر » بمعنى « سمح له بالتصرف فى أمر من الأمور الخطيرة » ليس مجازًا لأن الضوء الأخضر منذ أن خُلقت اللغة العربية يعنى مثل ذلك السماح ؟ إن هذه الصورة مرتبطة بإشارات المرور ، التى لم يكن لها وجود قبل بضع عشرات من السنين كما نعرف . وكثيرا ما نصف الآن شخصًا بأنه « محراث » ، نقصد أنه لا يفهم آداب السلوك والحديث ولا يراعى مقتضيات الذوق فى تصرفاته وكلامه . فهل الذين وضعوا كلمة « محراث » ، ولا أدرى منذ متى ظهرت هذه الكلمة فى

لغتنا ، أرادوا أن تدل على هذا المعنى أيضا إلى جانب دلالتها على تلك الآلة الزراعية ؟ لكن هذا استعمال حديث لا يعرفه القدماء كما قلنا .

لقد زعم نفاة المجاز أن كلمة « أسد » قد أريد لها منذ ظهورها لأول مرة أن تعنى الرجل الشجاع إلى جانب دلالتها على الحيوان المعروف . ومثل ذلك قالوه فى كلمة « حمار » للرجل البليد ، وكلمة « بحر » للحصان الفائق السرعة (١٦) . إن ذلك معناه أن الرجل الشجاع والأسد قد ظهرا فى حياة العرب فى نفس اللحظة . وقل مثل ذلك فى البليد والحمار ، والفرس الفائق السرعة والبحر . فهل هذا كلام يقبله المنطق ؟ ثم إننا الآن نصف الشخص الذى عنده جَلَد غير عادى على الشغل بأنه « حمار شغل » ، أى أن كلمة « الحمار » قد أصبحت تدل على عكس ما كانت تدل عليه قبلا من البلادة التى ارتبطت فى أذهان القدماء بالحمار ويدّعى نفاة المجاز أنها من معانيه منذ البداية . فماذا يقول رافضو المجاز فى هذا ؟ أيمكنهم أن يزعموا أن هذا أيضا من المعانى التى لُوحظت فى كلمة « الحمار » منذ البداية الأولى ؟ فما رأيهم فى أن هذا استعمال جديد لكلمة « حمار » لم تعرفه اللغة العربية القديمة ؟ ثم كيف فاتهم أننا كما نقول : « فلان أسد ، أو حمار ، أو بحر » نقول أيضا : « كأن فلانا أسد ، أو حمار ، أو بحر » . ولاشك أن دخول « كأن » فى العبارة يعنى أن كونه أسدًا أو حمارا أو بحرا ليس حقيقةً ، وإنما المراد أنه يشبه ذلك ؟ فلماذا إذا حذفنا « كأن » ادّعوا أن الكلام حقيقة لا مجاز ؟ إن الاستعارة هى فى الأصل تشبيه . فما عدا إذن مما بدا ؟ على أية حال فدعوى نفاة المجاز هذه ليس لها من معنى

إلا أن اللغات قد وُضِعت كلها مرة واحدة منذ البداية ، ومن ثم فلا تطور بزيادة أو نقص أو تحوير إلى الأبد . وهذا وهم جامح لا يقول به عاقل . كذلك فاللغة بهذه الطريقة تتحول إلى شيء هلامى يفتقر إلى التماسك والتحديد .

ويدعى ابن القيم أن الكلمة إذا استُعمِلت منفردة لم تدل على شيء ، فكلمة « يد » مثلاً فى حد ذاتها ، أى من غير قرينة ، لا تدل على أى معنى ، بل هى مجرد صوت مثل « غاق » و « طق » (١٧) . وقصده من ذلك أن ينفى دلالة الكلمات على معانٍ حقيقية إذا استعملت لبعض الأشياء وعلى معانٍ مجازية إذا استعمِلت لغيرها . فالكلمة فى رأيه محايدة لا تدل على شيء ، وإنما الذى يعطيها دلالتها هو السياق . إن معنى ذلك هو أننا لا نستطيع أن نضع تعريفا لأى شيء ، لأن التعريفات تقوم على ذكر اللفظ المسمَّى به الشيء مجردا من سياقه ثم إتباعه بمعناه . وهذا غلوّ وشطح بعيد لا أدرى كيف طاوعته نفسه عليه ، وإلا فكيف يجادل فى أنه إذا ذُكرت كلمة « يد » تمثلت فى الذهن فورا صورة ذلك العضو المعروف ؟ ونفس الشيء يصدق على « الرأس » و « الجناح » و « الأسد » وغير ذلك من الألفاظ التى ذكرها مدعيًا أن الأولى فى حد ذاتها لا تصدق على رأس الحيوان دون رأس الجبل ورأس الأمر ورأس المال ورأس القوم ، وأن الثانية لا تصدق على جناح الطائر دون جناح السفر وجناح الذل ، وأن الثالثة لا تصدق على الحيوان المعروف دون الرجل الشجاع . ذلك أننا إذا سمعنا كلمة « رأس » مثلاً دون قرينة تبادرت إلى الذهن رأس الإنسان والحيوان على الفور دون « رأس الجبل » أو « رأس المال » أو « رأس

الأمر » ، بخلاف هذه المعانى التى لا ترد على الخاطر إلاّ فى سياق يدل على أنها هى المقصودة . وكذلك الأمر مع كلمة « جناح » ، التى ما إن تُنطق أمامنا مجردة من أية قرينة حتى يتمثل لنا على الفور جناح الطائر دون « جناح السَّفَر » أو « جناح السرعة » أو « جناح الذل » وغير ذلك من المعانى التى لا تخطر لنا على بال إلاّ بقرينة مخصوصة . وقل مثل ذلك فى الأسد ، الذى ينصرف الذهن توّ سماع اسمه إلى حيوان الغابة المعروف ، وفى البحر ، الذى إذا ذُكر مجردا لم يخطر على نفوسنا إلاّ بحر الماء ، على عكس « الفرس الفائق السرعة » و « الرجل الجواد » و « العالم الضَّليع » مثلاً ، فهذه المعانى الأخيرة لا تفد على الذهن إلاّ فى سياقات معينة . وهذا هو حكم البديهة ، لا ما يسفسط به من ينكرون المجاز .

وقد يحدث بعض الغموض فى السياق الدال على أن اللفظة مستعملة استعمالاً مجازيا فتؤخذ العبارة على ظاهرها وتُفْهَم اللفظة على معناها الأصلى ، وذلك كما وقع لعدىّ بن حاتم حين سمع قوله تعالى عن الصيام والإمساك : « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر » (١٨) ، فأحضر عقالين أحدهما أبيض والآخر أسود وظل ينظر إليهما طول الليل فلا يستطيع أن يميز بينهما . فلما أصبح ذهب إلى الرسول عليه السلام وذكر له الحكاية فنبهه الرسول إلى خطئه وبين له أن المقصود الليل والنهار (١٩) . ومن ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لزوجاته رضى الله عنهن وأرضاهن : « أسرعكن لحوقًا بى أطولكن يدا » ، فأخذن

يقارنَّ بين طول أذرعهن ، وظنت سودة بنت زمعة أنها المرادة ، إلى أن ماتت زينب بنت جحش أوّلهن ، وكانت أكثرهن صدقة ، فعرفن أنه عليه السلام قصد طول اليد المجازى لا الحقيقى (٢٠) . وروى أن امرأة جاءت عمر رضى الله عنه فقالت : « يا أمير المؤمنين ، إن زوجى يصوم النهار ويقوم الليل ، وأنا أكره أن أشكوه إليك وهو يقوم بطاعة الله » ، فظن عمر أنها تثنى على زوجها ودعا لها أن يجزيها الله على ذلك خيرًا ، فجعلت تكرّر عليه القول وهو يَرُدّ بنفس الجواب ، حتى نبهه كعب بن سوار إلى أنها تشكو إهمال زوجها لها فى الفراش ، فأحضر الزوج ونبّهه إلى حقّها عنده (٢١) .

كما إن أعداء الإسلام فى عصر الرسول كانوا يحاربونه بتجاهل المعنى المجازى للعبارة القرآنية وأخذها على ظاهرها . فوفد نصارى نجران قد حاجّ الرسول عليه السلام بالآيات التى يتحدث فيها الله سبحانه عن نفسه بضمير الجمع « نحن وإنّا » مدّعيا أن دينه هو أيضا يقول بالتعدُّد كدينهم (٢٢) . واليهود عندما سمعوا قوله تعالى : « من ذا الذى يقْرِض الله قرضا حسنًا فيضاعفه له أضعافا كثيرة ؟ » (٢٣) قالوا فى وقاحة سفيهة : « إن الله فقير ، ونحن أغنياء » (٢٤) .

على أن نفاة المجاز فى جدالهم هذا إنما يقصدون عادةً الاستعارة والتشبيه الذى حُذِفت أداته . فماذا يفعلون فى المجاز المرسل والكناية وما يسمَّى بالأغراض البلاغية للاستفهام والأمر والنَّهى والخبر مثلا ؟ ترى ماذا يقولون فى « سُقِط فى يده » وهى كناية عن الندم والحيرة ، أو فى « وقع قلبى فى رجلى »

تعبيرا عن الرعب الشديد ، أو « أخذ فلان ذيله فى أسنانه وقال : يا فكيك ! » بمعنى « فرَّ مذعورًا ولم يتلبث » ، ونحن وهُمْ جميعا نعرف أنه لم يسقط شيء فى يد ، ولا وقع قلب فى رجل ، ولا أُخذ ذيل فى أسنان وبخاصة فى عصرنا حيث أصبح معظم الناس يلبسون السراويل وهى ليست لها ذيول أصلاً ؟ وبالمناسبة فالذيل للجلابيب استعارة ، بل قد يكون الفارّ عريانا تمامًا ، ومع ذلك نقول : « أخذ ذيله فى أسنانه » .

وفى قوله تعالى : « واسأل القرية » نراهم يؤكدون أن « القرية » قد وُضعت منذ الأصل لكلّ من مبانى القرية وأهلها (٢٥) . وإننا لنسألهم : إذا كان الأمر كذلك فلماذا يقول القرآن فى بعض الأحيان : « أهل القرية » و « أصحاب القرية » و « أهل القُرى » مادامت كلمة « القرية » وحدها قد وُضعت منذ البداية لتعنى أيضا سكانها ؟ قال تعالى : « ربَّنا ، أخْرِجْنا من هذه القرية الظالم أهلها » (٢٦) ، « وما أرسلنا فى قرية من نبى إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضرّاء » (٢٧) ، « حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها » (٢٨) ، « قالوا : إنَّا مُهْلِكو أهل هذه القرية . إن أهلها كانوا ظالمين » (٢٩) ، « واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية » (٣٠) ، « ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركاتٍ من السماء والأرض » (٣١) ، « أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بَيَاتا وهم نائمون ؟ » (٣٢) ، « وما كنا مُهْلِكى القرى إلا وأهلها ظالمون » (٣٣) ... إلخ . والشنيع الفظيع أن يقول ابن القيم إن ذكر المضاف فى تلك الحالة (يقصد كلمة « أهل » و « أصحاب » بالنسبة لـ « القرية »

وأمثالها) عى وتطويل وإخلال بالفصاحة (٣٤) . ترى ماذا يمكن أن يقال فى مثل هذا الكلام ؟ أيمكن أن يحكم إنسان واع على هذه الآيات بأن فيها عيًا وتطويلاً وإخلالاً بالفصاحة ؟ فما بالك إذا كان هذا الإنسان مسلما ؟ ومع ذلك فهذا هو بالضبط ما قاله ابن القيم ، الذى يظن أنه بكلامه هذا يدافع عن كتاب الله . على أننى لا أتهم ابن القيم بأنه قصد أن يذمّ القرآن ، فمن المؤكد أنه قال ذلـك وهو لا يدرى أن كلامه سيطول كتاب الله . ولكن هذا للأسف هو ما حدث . وما ذلك إلا نتيجة للعناد والجمود على الرأى دون محاولة لإعادة النظر فيه أو لاستشراف النتائج المترتبة عليه .

الهوامش

١- السيوطى / الإتقان / مجلد ٢ / ج ٣ / ١٢٠ .

٢- ابن قتيبة / تأويل مشكل القرآن / ١٣٢ .

٣- ابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ١ / ٥٠ ، وانظر كذلك ص / ٥٠ ، حيث يكرر ذلك المعنى .

٤- الانشقاق / ٢٤ .

٥- إبراهيم / ٤ .

٦- النحل / ١٠٣ ، والشعراء / ١٩٥ ، والأحقاف / ١٢ .

٧- ابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ٢ / ٤٤ .

٨- فُصِّلت / ٤٤ .

٩- السيوطى / الإتقان / مجلد ٢ / ج ٣ / ١٢٠ .

١٠- انظر كتابه « بطلان المجاز » / ٦٩ .

١١- السيوطى / الإتقان / مجلد ٢ / ج ٣ / ١٢٠ .

١٢- انظر كتابه « بطلان المجاز » / ١٠ .

١٣- الملاحظ أنه فى كتابه الذى أنقل عنه هنا لا يفعل شيئا أكثر من ترديد كلام ابن تيمية وابن القيم بعد أن يحذف منه تحليلاتهما . وابن القيم هو أيضا ينقل أفكار ابن تيمية ، ولكنه يتوسع فى بسطها وتحليلها ، مثلما يردّد ابن تيمية كلام من سبقوه أحيانا مع إضافات من عنده .

١٤- انظر ابن تيمية / كتاب الإيمان / ٨٢ ، ٨٨ ، وابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ٢ / ٥ - ٦ ، ٢٩ - ٣٠ ، ومصطفى عيد الصياصنة / بطلان

المجاز / ٣٤ - ٣٥ .

١٥- عن ابن عباس قال : جاء عمر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : هلكت . قال : وما هلكك ؟ قال : حولت رحلى الليلة . فلم يرد عليه شيئا . فأوحى الله إلى رسوله هذه الآية : « نساؤكم حرث لكم ، فأتوا حرثكم أنى شئتم » . يقول : أقبل وأدبر ، واتق الدبر والحيضة (التفسير المأثور عن عمر بن الخطاب / جمع وتعليق إبراهيم بن حسن / ١٨٤) .

١٦- انظر ابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ٢ / ٢٠ - ٢١ ، ٤١ .

١٧- انظر كتابه « مختصر الصواعق المرسلة » / ٢ // ١٨ ، ٢٠ - ٢١ ، ٥٦ ، ٦٢ - ٦٣ ، ومصطفى عيد الصياصنة / بطلان المجاز / ٣٦ - ٣٧ .

١٨- انظر البقرة / ١٨٧ .

١٩- القسطلانى / إرشاد السارى لشرح صحيح البخارى / المطبعة الميمنية / القاهرة / ٤ / ٤٧ .

٢٠- البطليوسى / الإنصاف / تحقيق أحمد عمر الحمصانى / ط. الموسوعات / القاهرة / ١٩١٩ م / ٢١ . وبالمناسبة فقد أصبح « طول اليد » الآن كناية عن اللصوصية أو الإيذاء بالضرب ، وذلك حسب السياق .

٢١- انظر « التفسير المأثور عن عمر بن الخطاب » / جمع وتعليق إبراهيم بن حسن / ١٨٨ .

٢٢- ابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ٢ / ١٦١ .

٢٣- البقرة / ٢٤٥ .

٢٤- آل عمران / ١٨١ . والقصة موجودة فى « أسباب النزول » للسيوطى فى

الكلام عن سبب نزول هذه الآية .

٢٥- انظر ابن تيمية / كتاب الايمان / ١٠١ - ١٠٢ ، وابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ٢ / ٩٨ - ٩٩ ، ومصطفى عيد الصياصنة / بطلان المجاز / ٩٩ - ١٠١ .

٢٦- النساء / ٧٥ .

٢٧- الأعراف / ٩٤ .

٢٨- الكهف / ٧٧ .

٢٩- العنكبوت / ٣١ .

٣٠- يس / ١٣ .

٣١- الأعراف / ٩٦

٣٢- الأعراف / ٩٧ .

٣٣- القصص / ٥٩ .

٣٤- انظر « مختصر الصواعق المرسلة » / ٢ / ٩٨ - ٩٩ .

٦

ولعلَ سائلاً بعد ذلك يسأل : ولِمَ كل هذا الاختلاف ؟ وما الذى يترتب على تأويل النصوص القرآنية (والحديثية) أو حملها على ظاهرها كما وردت ؟ إن الحرْفيين فى فهم النصوص يرون أن القوْل بالمجاز ينتهى إلى إنكار صفات الله سبحانه ، وهو ما يسمونه « التعطيل » ، بل وإلى إنكار وجوده هو أيضا فى بعض الأحيان . لكن على الناحية الأخرى يخاف المجازيون أن تؤدى الحرفية فى فهم النصوص إلى الاعتقاد بأن لله فعلاً يدًا ورجلاً وعينًا ووجهًا كالبشر ، وأنه فعلا يضحك ويمكر ويستهزىء مثلهم . وهذا هو التشبيه والتجسيم . وقد وقع فعلا نفر من المتكلمين فى هذا الوهم الذى يسىء إلى المولى عز وجل . أما المجازيون فيرون أن ورود النصوص الدينية بنسبة الجوارح والانفعالات إلى الله تعالى إنما هو لتقريب الفكرة وإبرازها .

والحقُّ أن القرآن والحديث لا يمكن أن يخلوا من المجاز . ولو قلنا بغير ذلك لوجدنا أنفسنا فى مواجهة طائفةٍ من المشكلات التى تستعصى على الحلّ وتسىء إلى كتاب الله وحديث رسوله وتشكك فى الإسلام ذاته :

١- لقد قال الله سبحانه وتعالى فى محكم كتابه : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم » (١) ، وقال أيضا عن القرآن الكريم إنه قد أنزله « بلسان عربى مبين » (٢) . أليس يعنى هذان النصان وأمثالهما أن القرآن

والحديث قد صيغا فى قالب لغوى بشرى ؟ وقد عرفنا أن اللغة لا يمكن أن تخلو من المجازات . فإنكارنا المجاز فى القرآن والحديث ينطوى على إنكار هذه الآيات أو على الأقل على عدم فهمها .

٢- أن بعض الآيات والأحاديث إذا فُهِمت على ظاهرها تصادمت مع حقائق الكون التى لا جدال فيها . ولنأخذ مثالا على ذلك قوله تعالى جَدُّه يصف اضطراب المسلمين فى غزوة الأحزاب عندما وجدوا الأعداء يحيطون بهم من كل جانب : « وإذ زاغت الأبصار ، وبلغت القلوب الحناجر » (٣) . إن القلب لا يمكن أن يبلغ الحنجرة إلا إذا كان ثمة فراغ فى المنطقة الفاصلة بينهما ، وهذا بطبيعة الحال يكذّبه التركيب الفسيولوجى للجسم ، أو اخترق القلبُ اللحمَ الواقع فى طريقه إلى الحنجرة ، وهذا إن حدث (ولا أدرى كيف يمكن أن يكون لأنه يستلزم على الأقل انخلاع القلب من مكانه) فإن الإنسان حينئذ يموت . ومع ذلك فقد ورد فى القرآن أن قلوب المسلمين يومها قد بلغت الحناجر . فإذا أصرَّ الحرفيون على فهم مثل هذه الآية على ظاهرها دون تأويل عرَّضوا أنفسهم للسخرية وجعلوا القرآن الكريم هدفًا سهلاً لمنكرى الوحى والنبوات ، إذ يقول هؤلاء حينئذ إن تلك الآية دليل على الجهل أو الكذب . فبم سيجيبون فى هذه الحالة ؟ لكن المسألة أسهل من ذلك كثيرًا عند أهل المجاز . فالله سبحانه قد خاطب العرب بلغتهم ، والعربية (شأنها فى ذلك شأن اللغات جميعا) تعرف ما يسمّى بـ « المبالغات » وتستعملها . وهذا ليس من الكذب أو الجهل فى شىء ، بل يهدف إلى تحقيق غرض بلاغى هو إبراز المعنى وتكثيفه وزيادة الأثر

النفسى فى القلوب .

ومن ذلك أيضا حديث الله عز شأنه عن نفسه بضمير الجمع : « نحن وإنّا » . ولو فُهمت الآيات التى وقع فيها ذلك على ظاهرها الحرفى لقال الطاعنون فى الإسلام إن الألوهية فيه قائمة على التعدُد لا الوحدة . فما الفرق إذن بينه وبين الديانات التى تدعو إلى الايمان بأكثر من إله ؟ لكن لو عرفنا أن هذا مجاز ، وأن استخدام ضمير الجمع للمتكلم المفرد إنما يراد به الإشارة إلى تعظيمه وتمجيده ، لزال هذا الإشكال من جذوره .

وَفى قوله سبحانه وتعالى : « فإنها لا تَعْمَى الأبصارُ ولكن تَعْمَى القلوب التى فى الصدور » (٤) نجد أن النص إذا أُخذ على ظاهره يصادم حقيقة لا ينكرها منكر ، وهى أن العمى إنّما يصيب الأبصار والعيون . لكن يزول الاعتراض عندما نعرف أن العمى هنا ليس هو العمى الحقيقى ، بل العمى المجازى المقصود به عناد الكافر ولجاجه فى إنكار ما لا سبيل إلى نكرانه ، وذهوله من ثمّ عن التنبه إلى ما هو ماثل أمام عينيه من الآيات الدالة على وجود الله ووحدانيته وقدرته المطلقة . فعينا الكافر تريان ، ولكن قلبه لا يفهم معنى لما يراه .

٣- ليس هذا فحسب ، فإن كثيرًا من الآيات القرآنية (ومثلها فى ذلك الأحاديث النبوية) إذا لم يقَلْ بمجازيتها تعارضت مع بعضها البعض وظنّ الجهال أن فيها اضطرابًا واختلافًا ، وهو ما قد نفاه رب العالمين عن كتابه بقوة ، إذ قال عزَّ من قائل : « ولو كان (أى القرآن) من عند غير الله لوجدوا

فيه اختلافًا كثيرا » (٥) . فما العمل إذن ؟ ليَتلُ القارىء مثلا قوله تعالى : « نسُوا (أى المنافقون) الله فنسيهم » (٦) ، وقوله عزّ شأنه : « فاليوم ننساهم (أى الكافرين) كما نسوا لقاء يومهم هذا » (٧) ، ثم ليتلُ قوله تعالى : « لا يضِلُّ ربى ولا ينْسى » (٨) ، وقوله جل جلاله : « وما كان ربُّك نَسِيًا » (٩) ، وليقل لنا ماذا هو فاعل مع هذه النصوص التى يقول بعضها إن الله ينسى ، ويؤكد بعضها الآخر أنه سبحانه لا يمكن أن ينسى ؟ لكن لو عرفنا أن نسيان الله فى النصين الأولين وأشباههما نسيان مجازى تأويله الإهمال وعدم الرحمة لاستقامت الأمور .

بل إنَّ مثل هذا التعارض قد يكون فى الآية الواحدة ، وذلك كما فى قوله تبارك اسمه يخاطب نبيه محمدا عليه السلام إثر انتصار غزوة بدر : « وما رميْتَ إذ رمَيْتَ ، ولكن الله رَمى » (١٠) ، فالآية تثبت الرمى للرسول مرة ، وتنفيه عنه وتسنده إلى الله أخرى . فما الحكاية ؟ أمّا أن المسلمين قد رموا فذلك ما لا يمكن نكرانه ، وإلاَّ فمن الذى كان يحارب الكفَّار فى غزوة بدر إذن ؟ أم نرى الأمر لم يكن إلاَّ أوهامًا وخيالات ما أنزل الله بها من سلطان ؟ لكن الكلام فى الآية على المجاز . وتأويل ذلك أن أسباب النصر كلها من عند الله ، وأن الرسول والمسلمين فى ذلك ليسوا إلا أدوات فى يد القدرة الإلهية : فهو سبحانه الذى أوجدهم بعد أن لم يكونوا ، وهو الذى أقدرهم على الحرب وأعطاهم العزيمة عليها ، وهو الذى وفّر لهم السلاح ، وهو الذى جعل عوامل النصر فى صفهم . الله بهذا المعنى إذن هو الذى رمى ، أى هو الذى حارب وهزم الكفار .

فعندنا هنا أفقان : الأفق الأعلى الذى تُرَى فيه الصورة كلها . ومن هذا الأفق يتضح أن الله سبحانه هو الفاعل . وأفق أدنى من ذلك يُرَى فيه جزء واحد من تلك الصورة ، وهو الجزء الذى يبدو فيه المسلمون ورسولهم عليه السلام وهم يرمون ويطعنون ويكرون على الأعداء ويجندلونهم ويتعقبون الفارّين منهم . والقرآن إنما يريد للمسلمين منذ أول صدام بينهم وبين أعدائهم ألا يغيب عنهم أى جانب من الصورة حتى لا يأخذهم الغرور فيقدّروا الأمور بغير تقديرها الصحيح وتغيم الرؤية الحقة فى عقولهم ونفوسهم .

الهوامش

١- إبراهيم / ٤ .

٢- الشعراء / ١٩٥ .

٣- الأحزاب / ١٠ .

٤- الحج / ٤٦ .

٥- النساء / ٨٢ .

٦- التوبة / ٦٧ .

٧- الأعراف / ٥١ .

٨- طه / ٥٢ .

٩- مريم / ٦٤ .

١٠- الأنفال / ١٧ .

٧

والآن نتناول بعض ما اختلف حوله المجازيون والخَرَفيّون من صفات الله ، ولنبدأ بقضية وجوده عزّ وجلّ . إن نفاة المجاز يصرون على أنّه سبحانه وتعالى فوق السماوات ، اعتمادًا على بعض النصوص القرآنية والحديثية ، كقوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » (١) (وقد جاء فى الحديث أن العرش فوق السماوات) وقوله سبحانه : « أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هى تمور ؟ * أم أمنتم من فى السماء أنْ يرسل عليكم حاصبا ؟ فستعلمون كيف نذيرِ » (٢) ، و « إليه يَصْعَد الكَلِمُ الطيب » (٣) ، و « بل رفعه (أى عيسى) الله إليه » (٤) ، و « يخافون ربهم مِنْ فوقهم » (٥) ، وكحديث الجارية التى جاء فى الأثر أن الرسول عليه السلام سألها : أين الله ؟ فقالت : فى السماء ، فشهد لها بالإيمان (٦) ، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم عن المطر إنه « حديث عهد بربّه »(٧). وما جاء فى الأثر من أن مَلَك النفوس يعرج بالمنى إلى الرب بعد مرور أربعين يوما عليه فى الرحم (٨) ، وقول عمر عن خولة بنت ثعلبة : « هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سماوات » (٩) . ومعنى ذلك أنهم يرونه عز شأنه محدود الوجود . وأرجو ألا يظن القارىء أن الأمر موقوفٌ على الاستنتاج من جانبى ، بل قال أحدهم ذلك

فعلاً بالنصّ وكرّره . جاء فى كتاب « رد الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على المريسى العنيد » : « قال أبو سعيد : وادَّعى المعارض أيضا أنه ليس لله حدّ ولا غاية ولا نهاية ... فقال له قائل ممن حاوره : قد علمت مرادك أيها الأعجمى ، وتعنى أن الله لا شىء ، لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شىء يقع عليه اسم الشىء إلا وله حدّ وغاية وصفة وأن لا شىء ليس له حد ولا غاية ولا صفة . فالشىء أبدا موصوف لا محالة ، ولا شىء يوصف بلا حدّ ولا غاية . وقولك : « لا حدّ له » يعنى أنه لا شىء . قال أبو سعيد : والله تعالى له حدّ لا يعلمه أحد غيره . ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحدّه غاية فى نفسه . ولكن نؤمن بالحدّ ونكل علم ذلك إلى الله . ولمكانه (١٠) أيضا حدّ . وهو على عرشه فوق سماواته . فهذان حدّان اثنان . وسئل عبدالله بن المبارك : بم نعرف ربنا ؟ قال : بأنه على العرش بائن من خلقه . قيل : بحدّ ؟ قال : بحدّ . حدثنا الحسن بن الصبّاح البزار عن على بن الحسين بن شقيق عن ابن المبارك : فمن ادّعى أنه ليس لله حدّ فقد ردّ القرآن وادعى أنه لا شىء ، لأن الله وصف حدّ مكانه فى مواضع كثيرة من كتابه ، فقال : « الرحمن على العرش استوى » (١١) ، « أأمنتم من فى السماء ... ؟ » (١٢) ، « يخافون ربهم مِنْ فوقهم » (١٣) ، « إنى متوفيك ورافعك إلىّ » (١٤) ، « إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه » (١٥) . فهذا كله وما أشبهه شواهد ودلائل على الحدّ . ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله وجحد آياته . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله فوق عرشه فى سماواته » ، وقال للأمة السوداء : أين الله ؟ قالت :

فى السماء . فقال : أعتقها ، فإنها مؤمنة . فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنها مؤمنة » (يعنى) (١٦) أنها لو لم تؤمن بأن الله فى السماء لم تكن مؤمنة وأنه لا يجوز فى الرقبة (؟) إلاّ من يحد الله أنه فى السماء ، كما قال الله ورسوله » (١٧) .

فالدارمى ، كما ترى ، يؤكد محدودية وجود الله سبحانه وأن له مكانًا قد حلّ فيه . وتعقيبنا على ذلك أن تصوّره أن الله إذا لم يكن محدودًا لم يكن موجودًا ، لأنه ما من شىء إلاّ وله حدّ ، هو تصوّر خاطىء مبنى على أن الله سبحانه يشبه سائر الأشياء ، مع أنه عز وجل يقول عن نفسه : « ليس كمثله شىء » (١٨) . ولقد فات الدارمى أن الله أزلى أبدى ، أى ليس له حدّ زمانى لا ابتداءً ولا انتهاء ، فكيف تراه يقـول هنـا ؟ أم هـو يقـول بأن لله سبحانه بدءًا ونهاية زمانيين شأن مخلوقاته التى تعيش محبوسة فى سجن الزمن ؟ بل ماذا يقول فى علمه وقدرته وإرادته وكرمه وسمعه وبصره وسائر صفاته عز وجل وهى جميعًا بلا حدود ؟ وهل من الممكن أن تكون صفات الله سبحانه كلها مطلقة ويكون وجوده ، وهو الصفة التى تتعلق بها كل تلك الصفات ، محدودًا ؟ أترى يجوز أن يوصف المحدود (وهـو الوجود الإلهى عندهم) بصفات مطلقة ؟ (١٩) إن الإمام أحمد بن حنبل يحاول أن يدلّل على أن الله يعلم بكل شىء فى الكون رغم أنه فوق السماوات بقوله إن ذلك مثل بانى الدار ، فإنه رغم خروجه منها بعد ذلك يظل عارفا بكل شىء فيها بسبب بنائه لها (٢٠) . وهـذا دليـل متهافت ، لأن ذلك البانى لا يعـرف مـن الـدار إلا ما كـان متعلقا

بأوضاع البناء فقط . وهذا إن ظل ذاكرًا لها . أمّا ما يستجد بعد ذلك فى الدار من سكان وأثاث وأحداث ... إلخ فإن مجرد بنائه لها لا يجعله يعلم شيئا منه .

ثم ما العمل فى تلك الآيات الأخرى التى تقول إن الله مع كل إنسان ، كقوله عز من قائل : « وهو معكم أينما كنتم » (٢١) و « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا وهو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا » (٢٢) ، و « لا يَسْتَخْفُون من الله وهو معهم » (٢٣) ، و « إذ يقول (أى الرسول) لصاحبه (أبى بكر) : لا تحزن . إن الله معنا » (٢٤) ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « إنكم لا تَدْعون أصمّ ولا غائبا » (٢٥) ، بما يفيد أنه حاضر ، والحضور إنما يكون بالذات لا بالعلم أو السمع مثلا ؟ إن رافضى المجاز يفسّرون المعيّة هنا تارة بالعلم وتارة بالنصرة والتأييد (٢٦) إذن فهم يؤوّلون ، ومن ثم فقد وقعوا فيما أخذوه على المجازيين . كل ما هنالك أنهم يؤوّلون نصوصًا غير النصوص التى يؤولها هؤلاء . فليكن . المهم أنهم أوّلوا هنا وقالوا بالمجاز . وأنا أرى أن حمل المجازيين آيات العلوّ ، التى يستشهد بها الحَزفيون على أن وجود الله محدود بما فوق السماوات ، على أن المقصود بها هو علوّ العظمة والسلطان والقهر والجبروت هو الأليق بجلاله سبحانه ، إذ لا يُعْقَل أن يكون وجوده محدودًا شأن سائر الأشياء كما قدّمنا .

إن تأويل الحَرفيين لآيات المعيّة يهدم ادعاءاتهم على القائلين بالمجاز ، فهم لا يختلفون عنهم كما بيّنا . كل ما فى الأمر أن الآيات التى يؤولونها

ويقولون بمجازيتها تختلف عن الآيات التى يؤولها أولئك . وعلى هذا فليس لهم الحق فى أن يقولوا إن من الواجب أن نأخذ ما جاء فى النصوص الدينية كما هو ولا نؤوّله .

على أن هناك شبهات أخرى لنفاة المجاز يجعلونها مُتكأ للقول بأن الله محدود وأنه فوق السماوات ليس غير . فابن خزيمة مثلا يستنكر ما يترتب فى نظره على الاعتقاد بأن وجود الله سبحانه مطلق من أنه تعالى سوف يكون أيضا تحت الملائكة ، الذين يقول هو نفسه عنهم : « يخافون ربهم من فوقهم » (٢٧) ، وهو ما يراه غير لائق به عز وجلّ (٢٨) . وسوف يكون ردّى على الدارمى من كلامه هو نفسه . لقد أورد فى نفس الكتاب (الذى قال فيه ما نقلناه لتونا) الحديث النبوى الذى يتحدث عن عروج النبى عليه السلام إلى السماوات وأن إدريس يسكن السماء الثانية وهارون الرابعة وإبراهيم السادسة وموسى السابعة (٢٩) . وساق فى موضع آخر من الكتاب ذاته حديث الرسول عليه السلام : « إن الله يمهل حتى يذهب شطر الليل الأول ثم ينزل إلى سماء الدنيا فيقول : هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من سائل فأعطيه ؟ هل من تائب فأتوب عليه ؟ حتى ينشق الفجر » (٣٠) . ألم يدرك ابن خزيمة ، رحمه الله ، أن نزول الله إلى سماء الدنيا معناه أنّه سيكون تحت العرش والملائكة الذين يحملونه وكذلك تحت الكرسى وتحت الأنبياء الذين جاء فى الحديث أنهم يسكنون السماوات الثانية والثالثة والرابعة ... حتى السابعة ؟ ثم إن شطر الليل الأوّل لا يزول عن الكرة الأرضية أبدًا ، لأنه ما من لحظة من لحظات اليوم إلا

وهنـاك ليـل فـى عـدد مـن المـواضـع عـلى الأرض وشطـرٌ محـدّد منـه (الأول أو الثانى أو الأخير) على طائفة من تلك المواضع ، ومعنى ذلك أن الله سبحانه وتعالى لن يرتفع مرة أخرى إلى ما فوق السماوات بل سيظل إلى آخر الدهر فى سمـاء الـدنيـا تحـت العـرش ومـلائكتـه والكـرسـى والأنبيـاء الـذيـن يعيشـون فـى السماوات الست من الثانية إلى السابعة . ويقول ابن حنبل وابن تيمية إن الله لايمكـن أن يكـون فـى الأرض لأن كـل شـىء فـى الأسفـل مـذمـوم (٣١) . فمـاذا يقولان فى الله سبحانه عند نزوله إلى سماء الدنيا ؟ وماذا يقولان فى الحديث الذى ورد فيه أن « الجنة تحت أقدام الأمهات » ؟ هل تكون الجنة مذمومة لأنها « تحت » ؟ وتحت ماذا ؟ تحت « أقدام » طائفة من البشر ! وماذا يقولان أيضا فى قوله تعالى عن أهل الجنة : « تجرى من تحتهم الأنهار » ؟ (٣٢) أتراهما يعتقدان أن أنهار الجنة مذمومة لأنها ستكون تحت المؤمنين وليست فوقهم ؟ وكذلك ماذا يقولان فى الكواكب والنجوم ، وهى جمادات ، والطيور فى حالة تحليقهـا فـى الفضـاء ؟ أهـى أفضـل مـن البشـر ، ومنهـم الأنبيـاء والمـرسلـون وصحابتهم ، لأنهم يعيشون على الأرض أسفل منها ؟ ثم ماذا يقولان فى المصلى حين سجوده ، وهو كما قال الرسول أقرب ما يكون عندئذ من ربه ، ومن ثم أقرب إليه منه فى حالة قيامه وركوعه ، والسجود أسفل من القيام والركوع ؟ وأخيرا وليس آخرا هناك حديث أورده ابن تيمية نفسه يقول : « لو أدلى أحدكم بحبـل لهبـط عـلى اللـه » (٣٣) ، وهـو مـا يفيـد أن اللـه تحـت البشـر لأن الإدلاء والهبوط إنما يكونان من أعلى إلى أسفل . بيد أن ابن تيمية يؤوّل هـذا الحديـث

بأنه إنما سُمّى هبوطا بناء على التصور البشرى . فانظر كيف أوّل هنا أيضا وقال بالمجاز ! على أننا لا نقول بأن الله تحت البشر ، بل كل ما نحب أن نبيّنه للخرفيين هو أن منطقهم يوقعهم ويوقع النصوص معهم فى حرج شديد ، إذ يجعلها متناقضةً . إن القول بالمجاز فى العلوّ والنزول يعفيهم ويعفى النصوص المقدسة من ذلك . فعلوّ اللّه هو علوّ السلطان والعظمة والقداسة والقهر والجبروت والإرادة المطلقة فى الكون كله (٣٤) ، ونزوله فى شطر الليل الأول (أو الأخير ، أو بعد مرور نصفه ، كما جاء فى روايات أخرى) معناه أن على المؤمنين أن ينتهزوا الفرصة ويستغفروا ربهم مما اجترحته أيديهم فى اليوم السابق قبل أن يبدأ يوم جديد حتى تكون توبتهم سريعةً فلا تترك المعصية نكتة فى نفوسهم أو يستمرئوها فتصبح ديدنا لهم (٣٥) . ويؤكد هذا أن الحديث يقول إن الله عز وجل ينادى : « هل من مستغفر فأغفر له ؟ ... إلخ » ، على حين أن أحدًا من البشر ، وهم الذين يعنيهم الأمر ، لا يسمع شيئًا من ذلك النداء . فلو أخذنا الكلام فى الحديث النبوى الكريم على حرفيته لكان السؤال هو : وما الحكمة فى هذا النزول وفى ذلك النداء ما دام لا يحسهما أحد من المعنيين بهما ؟ (٣٦)

ويرى ابن القيم ، رحمه الله ، أن نزوله عز وّجل ، وكذلك مجيئه وإتيانه واستواؤه وارتفاعه وصعوده ، هو من صفات الكمال ، التى إن أوّلناها لم يَغْدُ له فعل فى الحقيقة وأصبح بمنزلة الجمادات (٣٧) . ونحن نؤمن بالكمال المطلق لله سبحانه ، ونعتقد أن من كماله عدم احتياجه إلى نزول وصعود

فعليين ، لأن وجوده مطلق غير محصور فى مكانٍ ، إذ هو أكبر من الأمكنة مثلما هو أكبر من الأزمنة ، فهو خالقها ، فكيف يحتويه أى منها ؟

ومن الشبهات التى يلجأ إليها نفاة المجاز قولهم إن الله لو لم يكن على عرشه فوق السماوات بائنا من خلقه لصار فى المراحيض وأجواف الناس والطير والبهائم . وهذا تشويه للمعبود سبحانه (٣٨) .

وفى البداية نحب أن نبين لنُفاة المجاز أنه ما من شىء فى الكون إلا والله هو الذى خلقه ، بما فى ذلك البول والبَراز ، لا ينكر ذلك مؤمن . ثم ألم يستشهدوا بحديث المَلَك الذى يحمل فى كفّه المنى بعد مكثه فى الرحم أربعين يومًا ويعرج به إلى الله سبحانه ؟ أليس المنى شيئا مستقذرا ؟ فكيف قبلوا أن يُحمَل إلى الله ويكون معه سبحانه حيث يكون ؟ كذلك قد ورد فى القرآن الكريم أن الله خلق آدم من « صلصال من حَمَإٍ مسنون » (٣٩) أى من طين منتن ، وفى حديث نبوى شريف أنه سبحانه قد خلق آدم بيده . وعلى هذا فالطين المنتن لم يكن مع الله حيث كان فقط بل إنه سبحانه قد أمسكه (كما أشار الدارمى) بيده حين كان يخلق آدم (٤٠) . ونضيف أن هناك حديثا قدسيا يقول لمن لا يعود المريض إنه لو عاده لوجد الله عنده (٤١) . وكلنا يعرف أن غرف كثير من المرضى وسُرُرهم تكون ملوثة بالدم والقيح والبول والبراز والقىء . فما القول فى ذلك ؟ ويصعب أن نؤوّل العندية هنا كما يفعل منكرو المجاز . ذلك أن قوله سبحانه لمن لا يعود المريض : « لو عُدْتَه لوجدتنى عنده » هو تأويل لقوله عز وجل له قبلا « مرضتُ فلم تَعُدْنى » ، فقد استغرب ابن آدم أن يمرض الله جل

جلاله ويحتاج إلى من يعوده فتساءل متعجبا : « وكيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ » ، ففسر الله له كلامه تفسيرًا أزاله عن ظاهره وجعله مجازًا لا حقيقة ، قائلا : « أمَا علمتَ أن عبدى فلانا مرض فلم تعده ؟ أما علمتَ أنك لو غذته لوجدتنى عنده ؟ » . وهذا التفسير الإلهى (وباقى الحديث ينطبق عليه نفس الكلام (٤٢)) يدل دلالة قاطعة على أن التأويل والقول بالمجاز مطلوب فى النصوص الدينية أحيانًا . وها هو ذا رب العالمين يرينا الطريق ويؤوّل لعباده بنفسه بعض ما يقول . إن المسألة كلها لا ينبغى أن توضع على النحو الذى وضعها نفاة المجاز ، فالبول والبراز مثلاً ليسا قبيحين منفرين إلا بالنسبة للبشر ، إذ هناك حشرات وديدان وجراثيم تعيش عليهما وتجد فيهما غذاءها وتستمتع بهما . فالأمر كما ترى نسبى ، والله سبحانه أكبر من النسبية لأنه هو المطلق . فهذه الأشياء فى حقيقتها مجرد تركيبات كيميائية تحكمها معادلات رياضية ... إلخ . ثم إن خلوف فم الصائم ، وهو من أشد الأشياء نتانةً بالنسبة لنا بل قد يكون أنتن من رائحة الفضلات ، أطيب عند الله من رائحة المسك على ما ورد فى حديث للرسول الكريم عليه صلوات الله وسلامه (٤٣) . فكيف يكون ذلك إلاّ أن تكون هذه كلها مجازات ؟ وعلى أية حال ، فقولنا إن الله غير محصور فوق السماوات لا يعنى أنه « فى » الأمكنة المختلفة ، أى « داخلها » ، وإنما يعنى أنه أكبر من الأمكنة مثلما هو أكبر من الأزمنة . إن الله سبحانه هو الذى خلق المكان والزمان ، فكيف يمكن أن يحتويه أى منهما ؟ وما فوق السماوات هو جزء من الكون ، وليس يجوز فى شرعة المنطق أن ينحصر وجود

اللّه فيه (٤٤) . وعندما يقول القائلون إن الله « فى كل مكان » فإنما تلك طبيعة اللُّغة (وقد استعمل القرآن الكريم لهذا السبب الظرف « فى » أثناء حديثه عن وجود اللّه) . وهم لا يقصدون أنه داخل الأمكنة المختلفة ، بل المراد أنه لا يحويه مكان بعينه . وإلاَّ فالله ذو وجود مطلق أزلى أبدى ، فوجوده من مستوى يباين تمامًا المستوى الذى ينتمى إليه وجود الأشياء والأماكن التى تحتويها .

ويقول ابن خزيمة ، مؤكدا أن وجود الله سبحانه مقصور على ما فوق السماوات ، إنه عز وجل لو كان فى كل مكان لكان متجليا لكل شىء ولأصبح كل شىء دَكًّا (٤٥) . يشير بهذا إلى قوله سبحانه : « فلما تجلّى ربه للجبل جعله دَكًّا وخرَّ موسى صَعِقًا » (٤٦) . فهل نسى أحاديث نزوله تعالى إلى سماء الدنيا ؟ فلم لم تُدَكّ عند نزوله إليها وتدكّ قبلها السماوات الستُّ الأخرى عند مروره بها ؟ ولِمَ لا يُدَكُّ العرش الذى هو مستوٍ عليه والكرسى الذى ورد فى الآثار أنه يضع قدميه فوقه ؟ (٤٧)

وابن خزيمة ، رحمه الله ، أثناء كلامه عن العرش الذى يستوى عليه الله سبحانه فوق السماوات يورد حديثين متناقضين تناقضًا ساطعًا كضوء الشمس ولا يرى فى ذلك شيئًا : ففى أحدهما أن ما بين الأرض والسماء وكذلك ما بين كل سماء والتى فوقها ، وما بين كل وعل وآخر من الأوعال التى تحمل العرش مسافة زمنية مقدارها من إحدى وسبعين إلى ثلاث وسبعين سنة (٤٨) ، وفى الحديث الآخر أن تلك المسافة خمسمائة سنة (٤٩) لا ثلاث وسبعون . وحملة العرش مرةً أوعالٌ كلها ، ومرةً أحدها على صورة نسر ،

والثانى على صورة ثور ، والثالث على صورة أسد (٥٠) . وقد أورد ابن خزيمة أيضا فى هذا الموضوع عدة أحاديث أخرى ، وكانت المسافة فى أولها ثلاثا وسبعين سنة تحديدا (٥١) ، وفى ثانيها زيادة تقول إنها ثلاث وستون فقط (٥٢) . أما حملة العرش فهم مرة أوعالٌ كلهم (٥٣) ، ومرة بصورة رجل وثور ونسر وأسد (٥٤) ، بزيادة صورة الرجل عن الحديث المشابه المارّ قبل قليل كما ترى .

ومثل هذا التناقض موجود أيضًا فيما ساقه من أحاديث عن الحُجُب التى يستتر وراءها وجه الله سبحانه . فهل هى سبعون حجابًا ؟ أم هى سبعون ألفا ؟ أم هى ثلاثة : حجاب من ظلمة وآخر من نور وثالث من ماء ؟ أم هى أربعة : حجاب من نور وآخر من ظلمة وثالث من نور ورابع من ظلمة ؟ (٥٥) أم هل هو حجاب واحد ؟ وإذا كان حجابًا واحدا فهل هو من نور ؟ أم هل هو من نار ؟ أم لا شىء من هذا كله ، وإنما الذى يفصل بين الله وخلقه هو السماوات السبع والبحر الذى فوقه العرش ؟ (٥٦)

الهوامش

١- طه / ٥ .

٢- الملك / ١٦- ١٧ .

٣- فاطر / ١٠ .

٤- النساء / ١٥٨ .

٥- النحل / ٥٠ .

٦- أبو سعيد الدارمى / الرد على الجهمية (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / تحقيق د. على سامى النشار وعمار جمعى الطالبى / منشأة المعارف / الإسكندرية / ١٩٧١ م / ٢٧٠ - ٢٧١ .

٧- السابق / ٢٧٤ .

٨- السابق / ٢٧٨ .

٩- السابق / ٢٧٤ .

١٠- فى النصّ : « والمكانة أيضا حدّ » ، وأحسبه خطأ .

١١- طه / ٥ .

١٢- الملك / ١٦ .

١٣- النحل / ٥ .

١٤- آل عمران / ٥٥ .

١٥- فاطر / ١٠ .

١٦- كلمة « يعنى » قد استبدلتها من عندى بالواو التى فى النصّ والتى لا يستقيم الكلام معها .

١٧- رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٣٨١ - ٣٨٣ . وهو نفسه ما يقوله ابن القيم ولكن بعبارة أخرى ، إذ يؤكد أن ذات الله متناهية الأبعاد وأن القول بأن أبعادها غير متناهية يلزم عنه عدة محالات (انظر كتابه « مختصر الصواعق المرسلة » / ١ / ٢٧٣) .

١٨- الشورى / ١١ .

١٩ - الطريف أن الدارمي قد نقض ما قاله عن محدودية مكان الله بتأكيده أن الله باق كما كان في أزليته في غير مكان (انظر كتابه « الرد على الجهمية » (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٢٦٨) .

٢٠- انظر كتابه « الرد على الزنادقة والجهمية » (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٧٤ - ٧٥ . وقد استعمل ابن تيمية أيضا هذا الدليل في « درء تعارض العقل والنقل » / ٢٣٨ .

٢١- الحديد / ٤ .

٢٢- المجادلة / ٧ .

٢٣- النساء / ٤ .

٢٤- التوبة / ٤٠ .

٢٥- انظر هذا الحديث في كتاب الإمام البخاري / خلق أفعال العباد (ضمن مجلّد « عقائد السلف ») / ١٩٢ .

٢٦- انظر ابن حنبل / الرد على الزنادقة والجهمية / ٩٧ ، والبخاري / خلق أفعال العباد / ١٢٢ ، والدارمي / الرد على الجهمية / ٢٦٨ - ٢٦٩ (وكل هذه الكتب مطبوعة ضمن مجلد « عقائد السلف ») ، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة / كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل / مراجعة وتعليق محمد خليل هراس / دار الفكر / ط٢ /

١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م / ٦٥ ، ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، وابن تيمية / مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية / ٥ / ١٢٦ ، ٤٠٣ - ٤٠٤ ، ٤٠٧ ، ٤٩٥ ، وابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ٢ / ٢٦٢ / ٢٦٦ .

٢٧- النحل / ٥٠ .

٢٨- انظر محمد بن إسحاق بن خزيمة / كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل / ١١١ .

٢٩- السابق / ١٣٩ .

٣٠- السابق / ١٢٦ -١٣٦ ، حيث أورد ابن خزيمة الحديث بأسانيده ورواياته المختلفة .

٣١- انظر كتاب ابن حنبل « الرد على الزنادقة والجهمية » (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٩٣ ، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية / ٥ / ٢١١ - ٢١٢ .

٣٢- الكهف / ٣١ .

٣٣- انظره فى « فتاوى شيخ الإسلام » / ٦ / ٥٧١ .

٣٤- يرفض نفاة المجاز قول المؤولين من القدماء إن الاستواء على العرش معناه الاستيلاء عليه ، وحجتهم أنه مستول على كل شيء لا العرش وحده (انظر مثلاً « ردّ الدارمى عثمان بن سعيد على المريسى العنيد » (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٤٤٢) . ونحن معهم فى هذا . ولذلك قلنا إن معنى فوقيته واستوائه على العرش هو شمول سلطانه وجبروته وإرادته الكون جميعا لا العرش وحده .

٣٥- لا يوافق منكرو المجاز على تفسير المجازيين القدماء لنزول الله سبحانه بنزول رحمته . قائلين إن رحمة الله غير مؤقتة بثلث الليل (السابق / ٤٥٥ - ٤٥٦) . واعتراضهم لا يخلو من وجاهة . ومن هنا فسّرنا النزول بما فسّرناه به . وقد يضاف إليه

أن الله سبحانه لا يريد للمؤمنين أن يتركوا العبادة ليلاً بالكلية فلا يتعرضوا لنفحاته في ذلك الوقت . وقد يكون في الليل مزيد من الرحمة لما في الاستيقاظ فيه وعبادة الله أثناءه من مشقة . والأجر ، كما نعرف ، يكون على قدر التعب والجهد المبذول .

٣٦- نكرر القول بأن الآثار مختلفة فيما بينها حول الثلث الذى ينزل فيه الله سبحانه إلى سماء الدنيا : أهو الثلث الأول أم الثاني أم الأخير ؟ أم نزوله بعد مرور نصف الليل ؟ (انظر « فتاوى شيخ الإسلام » / ٥ / ٣٩٣ - ٣٩٤ ، ٤٠٣ ، ٤٧٠ ، ٤٧٨ ، و « مختصر الصواعق المرسلة » لابن القيم / ٢ / ٢٣١ - ٢٣٢ ، إلى جانب الروايات التى أوردها ابن خزيمة) .

٣٧- انظر كتابه « مختصر الصواعق المرسلة » / ١ / ١٦١ ، و ٢ / ٢٢٨ - ٢٢٩ . وقد قال ابن تيمية من قبله هذا الكلام ، ولكنه لم يقل إنه سبحانه يصبح كالجمادات (انظر « فتاوى شيخ الإسلام » / ٦ / ٨٨) .

٣٨- انظر ابن حنبل / الرد على الزنادقة والجهمية / ٩٢ -٩٣ ، والدارمى / كتاب ردّ الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على المريسى العنيد / ٢١٨ (والكتابان ضمن مجلد « عقائد السلف ») ، وابن خزيمة / كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب / ٩٢ ، وابن تيمية / مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية /٥ /٩٩ .

٣٩- الحجر / ٢١ .

٤٠- انظر الدارمى / كتاب رد الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على المريسى العنيد (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٣٨٤ ، ٣٨٨ .

٤١- انظر الحديث فى كتاب « الأحاديث القدسية » / دار الفكر للنشر والتوزيع / عمان / ط ١ / ١٩٨٤ م / ٢٦٣ .

٤٢- هذا هو نص الحديث بتمامه : « إن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا ابن

آدم ، مرضت فلم تعُذنى . قال : يا رب ، وكيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أن عبدى فلانا مرض فلم تعُذه ؟ أما علمت أنك لو عُذته لوجدتنى عنه ؟ يا ابن آدم ، استطعمتك فلم تطعمنى . قال : يا رب ، وكيف أطعمك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أنه استطعمك عبدى فلان فلم تطعمه ؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندى ؟ يا ابن آدم ، استسقيتُك فلم تسقنى . قال : يا رب ، وكيف أسقيك وأنت رب العالمين ؟ قال : استسقاك عبدى فلان فلم تسقه . أما إنك لو سقيته لوجدت ذلك عندى » .

٤٣- انظر الحديث فى « خلق أفعال العباد » للبخارى (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ١٨٨ .

٤٤- حاول ابن القيم أن ينفى عن الله سبحانه المكانية ، وأثبت له بدلاً من ذلك الجهة (مختصر « الصواعق المرسلة » / ١ / ٧٣ - ٧٥ ، ١٨٠ ، ٢٧٠) . لكن الجهة تدل على المكانية ، علاوة على أن تعريف ابن رشد للمكان ، وهو التعريف الذى اعتمد عليه ابن القيم هنا ، ينطبق على وجود الله سبحانه كما يفهمه ابن القيم وأمثاله . ثم إن ابن القيم ، رحمه الله ، يقول بنزوله جل جلاله نزولا فعليا من عليائه إلى سماء الدنيا (٢ / ٢١٧ وما بعدها) ، وهو ما يعنى أنه نزول إلى مكان . أى أنه رغم جهده الشديد الذى بذله فى نفى المكانية عن وجود الله سبحانه لم ينجح فى ذلك . وقد رأينا الدارمى يقول صراحة بأن الله فى مكان ، وفى مكان محدود .

٤٥- انظر ابن خزيمة / كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب / ١١٢ - ١١٤ .

٤٦- الأعراف / ١٤٣ .

٤٧- انظر ابن خزيمة / كتاب التوحيد / ١٠٧ - ١٠٨ .

٤٨- انظر كتابه « الرد على الجهمية » (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٢٧٣ .

٤٩- انظر كتابه « رد الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على المريسى العنيد » /

(ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٤٤٨ - ٤٤٩ .

٥٠- انظر المرجعين المذكورين فى الهامشين السابقين فى نفس الصفحات المشار إليها .

٥١- انظر ابن خزيمة /كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب / ١٠٢ .

٥٢- السابق / ١٠٩ .

٥٣- السابق / ١٠٢ .

٥٤- السابق / ١٩٨ .

٥٥- السابق / ١٩- ٢٠ .

٥٦- السابق / ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٥ .

٨

انتهينا من الكلام عن وجود الله سبحانه وهل هو مطلق كما يقول المجازيون أم هل هو مقصور على ما فوق السماوات كما يؤكد نفاة المجاز . ولننتقل الآن إلى قضية الجوارح الإلهية . وسوف نجتزىء منها باليد والوجه لأن الكلام فيهما أكثر من غيرها .

إن المعروف عن نفاة المجاز قولهم مثلاً إن لله يدًا ، لمجىء ذلك فى الآيات والأحاديث . ثم إنهم يمتنعون عن إضافة شىء بعد ذلك ، قائلين ما مفاده أن الكيفية التى عليها يده سبحانه مجهولة . بيد أن الدارمى يؤكد أنه سبحانه قد خلق آدم بيده مسيسًا ، أى أمسكه بيده إمساكا ومسّه مسًا (١) . ويصدق ذلك عنده على بضعة أشياء أخرى سوف نتعرض لها فيما بعد . وليس لهذا فيما أرى من معنًى إلاّ أن الله سبحانه جِسْم يَمَسُّ ويُمَسّ . والسبب الذى دفع الدارمى إلى هذا القول الغريب هو قوله عز وجلّ فى القرآن لإبليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيدىَّ ؟ » (٢) (مع أنه ليس فى الآية ذكرٌ للمسّ على الإطلاق) ، وأثر منسوب لميسرة يقول : « إن الله لم يمسّ شيئا من خلقه غير ثلاث : خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس جنة عدن بيده » (٣) . فهذا هو الذى جعل الدارمى يقول ما قال ، رغم أن هذا الأثر ليس منسوبا إلى الرسول عليه السلام ، علاوةً على أنه قد أورد روايتين أخريين عن ابن عمر

وكعب ليس فيهما إشارة للمسّ من قريب أو من بعيد . ليس ذلك فقط ، فإن فى رواية ابن عمر أن الأشياء التى خلقها الله بيده أربعة ، بزيادة « القلم » عن رواية ميسرة وكعب (٤) .

وينكر الدارمى على من يؤولون خَلْق آدم بخلقه بإرادته قائلا له : « كن » فكان . ووجه إنكاره أن خَلْق الله سبحانه آدم بيده ميزة اختُصَّ بها أبو البشر . « وأى عقوق أعظم من أن يقول الله : خلقتُ أباك آدم بيدى دون من سواه من الخلائق ، فنقول : لا . خلقتَه بإرادتك دون يديك كما خلقت القردة والخنازير والكلاب والخنافس والعقارب سواء ؟ » (٥) . ولكن السؤال هو : أليس الله قد خلق الأنبياء والمرسلين والملائكة أيضا بإرادته مادام لم ينصّ فى القرآن أو فى الأثر أنه خلقهم بيديه كآدم ؟ (٦) فهل فى هذا ما يغض من أقدارهم عليهم السلام بحجة أنهم خُلقوا كما خُلقت القردة والخنازير والكلاب والخنافس والعقارب سواء ؟ فهل يظن الدارمى أن الخَلْق باليد الكريمة أفضل من الخلق بالأمر الكريم ؟ أليس الأمر واليد كلاهما لله ؟ فكيف تكون هذه أفضل من ذلك ؟ أيقول بهذا عاقل ؟ وما رأى الدارمى فى أن الله سبحانه قد قال عن الأنعام : « أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما ... ؟ » (٧) . فهل نفهم من هذا أن الأنعام متميزة على الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين ؟ بيد أن الله عز وجل قال بعد ذلك بعدة آيات قلائل : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ، فيكون » (٨) ، بما يفيد أنه تكفى الارادة الإلهية لتتم عملية الخلق . إن مجىء هذه الآية بعد تلك لا يفصلها عنها إلاّ إحدى عشرة آية قصيرة يوحى

بأن الله سبحانه يريد أن ينفى فكرة الخلق باليد خلقًا حرفيا ، فبيَّن أن المسألة تتلخص فى توجه الإرادة القدسية إلى الشىء ، فيصبح موجودًا بعد أن كان عدما .

وربما كان معنى النص فى القرآن على أن الله خلق آدم بيده وعدم النصّ على خلق أبنائه بنفس الطريقة أن خلق آدم كان بدءًا لظهور جنس جديد من المخلوقات لم يكن له وجودٌ أصلا . أما الأمر مع أبنائه فليس إلا متابعةً لنفس الطريق من خلال التوالد .

أما بالنسبة لكتابة الله للتوراة فإن ذكر القرآن ذلك لا يعنى أنه كتبها بيده بالمعنى الحرفى . لقد تكرر فى القرآن أن الله يكتب ما يفعل العباد وما يقولونه (٩) ، وتكرر أيضا فيه أن الملائكة هى التى تفعل ذلك (١٠) . فبأى القولين نأخذ ؟ (١١) إن مثل هذا الأمر لا يحله إلا القول بالمجاز ، فالمقصود أن أعمال العباد وأقوالهم لا تضيع هباءً . وهو سبحانه بطبيعة الحال لا يحتاج إلى كتابةٍ ولا تسجيل ، لأنه عز وجل لا ينسى ولا يسهو ولا يخلط ولا يظلم ولا يحابى ، وليس هناك من سيراجعه أو يحاسبه فيما سيفعله يوم القيامة بعباده . وعلى أية حال فقد ذكر القرآن أيضا أن الله سبحانه قد كتب فى الزبور « أن الأرض يرثها عبادى الصالحون » (١٢) . فلماذا لم تذكر الآثار ذلك بدلاً من القلم وجنة عدن ، اللذين لم يأت فى القرآن أنه سبحانه قد خلقهما بيده . كذلك ورد فى الحديث أن الله حين خلق الخلق « كتب بيده على نفسه » أن رحمتى تغلب غضبى (١٣) . ومع هذا فلم تذكره الآثار التى أحصت ما خلقه الله بيده رغم

النصّ فيه على أن الله قد كتب ذلك « بيده » .

على أن المسألة لا تنتهي عند هذا الحدّ ، فقد ورد في القرآن أن لله يدًا ، وورد فيه أن له يدين ، كما ورد فيه أيضا أن له أيديا . فلو أُخذت الآيات التي تتحدث عن هذا الموضوع على حرفيتها لوجدنا أنفسنا في حيص بيص . إلاّ أننا إذا وضعنا في الاعتبار أن المجاز جزء أصيل في طبيعة اللغة البشرية ، التي خاطبنا الله سبحانه في قرآنه وفي سائر كتبه المقدسة بها ، تبيّن لنا أنه لا توجد أية مشكلة . وهذه بعض الآيات المذكورة : « قل : إن الفضل بيد الله » (١٤) ، « بيدك الخير » (١٥) ، « فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء » (١٦) ، « بل يداه مبسوطتان » (١٧) ، « قال : يا إبليس ، ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيديّ ؟ » (١٨) ، « أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعامًا » (١٩) . والغريب أن يقول بعض نفاة المجاز إن لله يدين اثنتين لا يدًا واحدة (٢٠) . ترى ماذا نعمل بالآيات التي تتحدث عن يد واحدة وأيدٍ متعددة ؟ وأعجب من ذلك أن يرد في الأحاديث أن الله خلق آدم بيده (بصيغة المفرد) (٢١) ، برغم مجيء القرآن بأنه قد خلقه سبحانه بيديه الاثنتين .

ويرفض نفاة المجاز تأويل « اليد » في مسألة خلق آدم بـ « القدرة » ، قائلين إن الله قد ذكر أنه قد خلقه بيديه ، وعلى هذا فإن تأويل اليد بالقدرة معناه أنه خُلِق بقدرتيه . ثم يتساءلون : هل لله قدرتان ؟ (٢٢) وهذه حرفية في التأويل عجيبة . وإنما المقصود أن « اليد » في مسألة الخلق ، سواء كانت مفردة أو مثناة أو مجموعة ، تدل على القدرة الإلهية . وقدرة الله سبحانه قدرة

واحدة مطلقة . ومثل ذلك ردّهم على من يؤولون « اليد » فى قوله سبحانه : « بل يداه مبسوطتان » بـ « النعمـة » ، إذ يتساءلـون باستنكـار : هل معنى ذلك أن لله نعمتين اثنتين فقط وهو الذى نعمه لا تحصى ؟ (٢٣) والردّ عليهم هنا هو نفسه الذى رددنا به عليهم قبل قليل .

ويقول نفاة المجاز أيضا إنـه مـا دام الفعـل قـد أُسند إلى الله فى قوله : « خلقتُ بيدىّ » وعُدّى إلى اليد بحرف الباء فهو دليل قاطع على أن له سبحانه يدين ، إذ لا يوجد فصيح فى أى لغة يقول : « فعلتُ هذا بيدىّ » إلا ويكون قد فعله بيديه حقيقة (٢٤) . ولكننا كثيرا ما نقول : « أنا الذى جلبت على نفسى هذه المصيبة بيدىّ » ، وقد يكون السبب فى تلك المصيبة كلمة قلناها أو تصرفا تصرفناه أو خُلُقًا من أخلاقنا الغلابة التى لا نستطيع لها دفعًا . ومن ذلك أننا نستعمل المثل الجاهلى : « يداك أوْكتا وفوك نَفَخ » دون أن يكون لليدين أو الفم دخل فى المأزق الذى أوقعنا أنفسنا فيه . كما ادّعى منكرو المجاز أننا لا نثبت اليد إلا لجنس له يد حقيقة ، فلا نقول : « يد الهوى » مثلا (٢٥) . ولكن هذا غير صحيح ، إذ إننا نقول : «يد الثورة طويلة تطول أعداءها جميعًا» و « قبض الهوى على قلبى بيده الجبارة » و « يد الباب » و « يد المنون » و « يد القدر » . وقديما قال المتنبى : « وكم لظلام الليل عندى من يد ! » ، يعنى أن له أفضالا كثيرة عليه .

ومشكلة أخرى تتصل باليد هى أن بعض الأحاديث قد ذكرت أن كلتا يـدى اللـه يمين (٢٦) ، على حين جاء فى غيرها أن له يمينا وشمـالاً (٢٧) .

والعجيب أن يورد ابن تيمية حديثًا يقول بذلك ثم يورد عقبه مباشرة حديثا يقول بهذا ، ولا يرى رحمه الله أن المسألة تحتاج إلى تعقيب يوضح هذا التضارب . والحقيقة أنه تناقض ظاهرى ليس إلأ ، فإن القول بأن كلتا يدى الله يمين هو على المجاز ، بمعنى البركة والخير والكرم والكمال . ولله در ابن قتيبة ، الذى أكد أن الرسول عندما قال عن ربه سبحانه : « كلتا يديه يمين » إنما « أراد معنى التمام والكمال ، لأن كل شيء فمياسره تنقص عن ميامنه فى القوة والبطش والتمام . وكانت العرب تحب التيامن وتكره التياسر لما فى اليمين من التمام وفى اليسار من النقص . ولذلك قيل : « اليُمْن والشُّؤم . فاليمن فى اليد اليمنى ، والشؤم فى اليد الشومى ، وهى اليسرى . وقالوا : فلان ميمون من اليمين ، ومشؤوم من الشوَمَى ، وهى الشمال » (٢٨) . يعنى أن الرسول هنا إنما جرى على مذهب قومه فى لغتهم . وابن قتيبة ، بعد ، سنّى فى الصميم ، وهو لأهل السنة كما كان الجاحظ للمعتزلة .

ويحاجّ ابنُ تيمية فى مسألة يد الله بأن الذى يقدر أن يفعل بيديه أكمل من الذى لا يمكنه أن يفعل ذلك (٢٩) . والرد على هذا هو أن الذى يفعل بمجرد قدرته دون يديه أكمل ممن يفعل بيديه . لكنه ، رحمه الله ، يعود فيقول إن « من يمكنه الفعل بقدرته أو تكليمه (يقصد بإصدار الأمر « كن ») إذا شاء وبيديه إذا شاء هو أكمل ممن لا يمكنه الفعل إلا بقدرته أو تكليمه ولا يمكنه أن يفعل باليد » (٣٠) . لكن هذا إنما يصح فى البشر الذين قدرتهم محدودة ولا يستطيعون أن يفعلوا شيئا دون أيديهم (أيديهم هم أنفسهم أو أيدى من

يأمرونهم بفعله) . أمّا بالنسبة لله ، الذى لا يحتاج إلى يدٍ أصلاً وقدرته مطلقة لا يتأبى عليها شىء فى الأرض ولا فى السماء ، فلا معنى لهذا الاعتراض . والله سبحانه وتعالى يقول : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ، فيكون » ، فبيّن سبحانه أن مدار خلق أى شىء أن يريده فيكون ، وهو ما عبّرت عنه الآية بأن الله يقول للشىء: « كن » ، فيكون .

وحيث يواجَه ابن تيمية بالحديث القائل : « الحجر الأسود يمين الله فى الأرض ، فمن صافحه أو قبّله فكأنما صافح الله وقبّل يمينه » يقول إن تقييده اليمين هنا بالأرض دليل على أن الحجر الأسود ليس يد الله على الإطلاق فلا يكون من ثم يده الحقيقية . وبالإضافة إلى هذا فإن التشبيه فى نهاية الحديث يؤكد أن المصافحة والتقبيل ليسا مصافحةً ولا تقبيلا له سبحانه لأن المشبه ليس هو المشبَّه به (٣١) . وللرد على ذلك نقول إن تقييد اليمين بالأرض لا ينبغى أن يتخذه الرافضون للمجاز دليلاً على أنه ليس يمين الله الحقيقية ، وإلا وقعوا فى التأويل الذى يعيبونه على غيرهم ، بل أقصى ما يمكن أن يقال هو أن يمينه فى الأرض لا فى السماء . ومعنى ذلك أن نضيف يمينًا أخرى لله غير يمينيه اللتين فى السماء . أما التشبيه الذى فى آخر الحديث فليس مع نفاة المجاز بل عليهم ، إذ معناه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد أن يبين لنا أن ليس كل ما يقال لنا ينبغى أن نأخذه على ظاهره ونظن أنه شىء حقيقى فعلاً .

ويرفض الدارمى تأويل آية « والأرض جميعًا قَبْضَتُه يوم القيامة والسماوات مطويّات بيمينه » (٣٢) بأنها فى ملكه ، قائلاً إن معنى ذلك أنها لم

تكن في ملكه قبلاً (٣٣) . ولكن ما رأيه أن الله سبحانه يقول عن يوم القيامة : « لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار » (٣٤) ؟ أيستطيع أن يعترض على ربه عز وجل بما اعترض به على المؤولة فيقول له : « ألم يكن لك الملك من قبل حتى تثبته لنفسك اليوم ؟ » . إن المقصود ، فيما أرى ، هو أنه إذا كان للبشر فى الدنيا شىء من السلطان الظاهرى فإنهم هم وغيرهم يوم القيامة يُسلَبون كل سلطان : فلا مال ينفعهم ولا منصب ولا جاه ولا أتباع ولا جلاوزة ، بل يظهرون على حقيقتهم لا حَوْل لهم ولا طَوْل بالمرة . وفى الآية أيضا إشارة إلى ما سيحدث يوم القيامة حين تُطْوَى السماوات والأرضون ليعاد تشكيل الكون من جديد على أوضاع غير التى نعرفها : « يوم نَطْوِى السماء كَطَىِّ السِّجِلِّ للكُتُب . كما بدأنا أول خلق نُعِيده » (٣٥) ، « يوم تُبَدَّل الأرض غير الأرض والسماوات » (٣٦) .

كذلك يثبت نفاة المجاز (كما هو معروف) لله وجهًا ، وإن قالوا إننا لا ندرى كيف يكون هذا الوجه . ويكفى فى الرد عليهم أننا لو أخذنا قوله تعالى : « كل شىء هالكٌ إلا وجهه » (٣٧) و « كل من عليها فان * ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » (٣٨) على الحقيقة لقلنا : لا يتأبى على الفناء أى شىء إلا وجه الله ، أما سائر ذات الله فهالك أيضا كباقى الأشياء . ولا نظن مؤمنًا عاقلاً يعى ما يقول يؤمن بهذا أو يقبله من غيره . ومما له دلالته أن القرآن قد وصف كلا من الله هو نفسه ووجهه بـ « ذى الجلال والإكرام » فى سورة واحدة هى سورة « الرحمن » (٣٩) .

ويقول ابن خزيمة عن وجه الله إنه هو « الذى وصفه بالجلال والإكرام فـى قـولـه : « ويبقـى وجـه ربـك ذو الجـلال والإكـرام » ، ونفـى عنه الهلاك مما قد خلقه الله للفناء لا للبقاء . جل ربنا أن يهلـك شىء منه مما هو من صفات ذاته » (٤٠) . ولا أدرى لماذا نفى الهلاك عن صفات ذات الله فقط ولم ينفها عن ذاته سبحانه وصفاتها معا . أخشى أن يكون ابن خزيمة ، رحمه الله ، ممن يأخذون الآية على ظاهرها معتقدا أنه لا شىء يبقى إلا وجه الله فقط (وجه الله بالمعنى الحرفى) .

إن نفاة المجاز يستوحشون من القول بأن الله سبحانه خالق سميع بصير قدير ... إلخ ولكنه لا يد له ولا يمين ولا أذن ، إذ يرون أن إلهًا كهذا هو إله « مخدَّج منقوص ، أعمى لا بصر له ، وأبكم لا كلام له ، وأجذم لا يدان له ، ومُقْعد لا حراك به » (٤١) ، وأن « الحمار والكلب أحسن حالاً من إله على هذه الصفة ، لأن الحمار يسمع الأصوات بسمع ، ويرى الألوان بعين » ، أما إله الذين ينفون الجوارح فهو عند نفاة المجاز « أعمى أصم ، لا يسمع بسمع ولا يبصر ببصر ، ولكن يدرك الصوت كما تُدرِك الحيطان التى ليست لها أسماع ، ويرى الألوان بالمشاهدة لا ببصر » (٤٢) .

إن هذا الاستيحاش يوحى بأنهم يتصورون الله سبحانه على هيئة الإنسان ، ومادام الإنسان الذى بلا يدين أو عينين قبيحا منفرا وعاجزا فكذلك الله إذا قلنا إنه بلا يدين أو عينين ... إلخ . لكن الأمر بالنسبة لله جدّ مختلف ، فهو عـز شأنـه لا يحتـاج إلى جـوارح أصـلاً ، لأنه ليس بجسد ولا يتركب من

أعضاء ، بل وجوده مطلق لا أول له ولا آخر ، وكذلك صفاته القُدْسى . إن الذين يقولون بالمجاز يصفونه بالسمع والبصر والقدرة ... إلخ سمعًا وبصرا وقدرة مطلقة لا يحدها حدّ . فكيف يقال إن الكلب والحمار أحسن حالاً من إله هذه صفته ؟ وكيف يُزْعَم أن إلها بهذا الشكل هو إله أعمى أبكم أجذم ؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، ونستغفره سبحانه من هذا الكلام ، ونقول كما قال سبحانه : « ليس كمثله شيء » (٤٣) .

والعجيب أن ابن حنبل يردّ على من يقولون مسترشدين بهذه الآية الأخيرة ومهتدين بنورها إن الله شيء لا كالأشياء ، بقوله : « إن الشيء الذى لا كالأشياء قد علم أهل العقل أنه لا شيء » (٤٤) . ألا يدرى ، رحمه اللّه ، أنه بهذا يعترض دون أن يدرى على ما قاله الله سبحانه فى الآية الكريمة الآنفة بل ويفسرها بأن الله لاشيء ؟ ثم ألا يرى أنه قد قدّم العقل هنا على النّقل ، وهو ما ينفر منه هو ومن يأخذون إخذه أشد النفور ويرونه أمرا إدّا ؟ ويا ليته إذ فعل هذا قد استعمل العقل استعمالاً سليما ولم يقع فى هذه الغلطة البلقاء ! (٤٥)

الهوامش

١- انظر « رد الإمام الدارمى عثمان بن سعيد على المريسى العنيد » (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٣٨٦ - ٣٨٧ .

٢- ص / ٧٥ .

٣- رد الإمام الدارمى (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٣٩٣ . وصحيح أنه جاء فى القرآن عن موسى والتوراة : « وكتبنا له فى الألواح من كل شىء موعظة وتفصيلا لكل شىء » (الأعراف / ١٤٥) ، إلا أنه ليس فى الآية ذكر لليد ولا للمسّ بأى حال .

٤- السابق / ٣٩٣ ، ٣٩٤ .

٥- السابق / ٣٩٣ .

٦- وهو نفسه قال ذلك / ص ٣٩٢ .

٧- يس / ٧١ .

٨- يس / ٨٢ .

٩- آل عمران / ١٨١ ، والنساء / ٨١ ، ومريم / ٧٩ ، والأنبياء / ٩٤ ، ويس / ١٢ .

١٠- يونس / ٢١ ، والزخرف / ٨٠ ، والانفطار / ١١ .

١١- ومثل الكتابة فى هذا توفى الأنفس ، الذى يُسْنَد إلى الله فى مواضع وإلى الملائكة فى مواضع أخرى . والمهم أن الذى بيده الحياة والموت هو الله ، وهو الذى يقضى بهما على هؤلاء أو أولئك من عباده .

١٢- الأنبياء / ١٠٥ .

١٣- رد الدارمى (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٣٩١ ، وابن خزيمة /

كتاب التوحيد / ٥٨ . و ابن تيمية / مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية / ٦ / ٣٧٢ .

١٤- آل عمران / ٧٣ .

١٥- آل عمران / ٢٦ .

١٦- يس ٨٣ .

١٧- المائدة / ٦٤ .

١٨- ص / ٧٥ .

١٩- يس / ٧١ .

٢٠- انظر مثلاً « رد الدارمي » (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٣٩٦ ، وابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ١ / ٤٢ ، حيث ورد أن نافع بن عمر سأل أبا مليكة عن يد الله : أواحدة أو اثنتان ؟ فأجابه : بل اثنتان .

٢١- انظر هذه الأحاديث في « رد الدارمي » (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٣٩٠ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، وابن خزيمة / كتاب التوحيد / ٥٧ .

٢٢- انظر في ذلك مثلاً « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية » / ٦ / ٣٦٥ .

٢٣- السابق / ٦ / ٣٦٣ - ٣٦٥ .

٢٤- السابق / ٦ / ٣٦٦ ، ومختصر الصواعق المرسلة / ٢ / ١٥٧ .

٢٥- مجموع فتاوى شيخ الإسلام / ١ / ٣٧٠ ، ومختصر الصواعق المرسلة / ٢ / ١٥٩ - ١٦٠ .

٢٦- رد الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد / ٣٩٠ ، وابن قتيبة / الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهمية والمشبهة / ٢٣٦ (والكتابان ضمن مجلد « عقائد السلف ») ، وابن خزيمة / كتاب التوحيد / ٦٧ ، وابن تيمية / مجموع فتاوى شيخ

الإسلام ابن تيمية / ٦ / ٣٧١ ، ٣٧٢ .

٢٧- انظر في ذلك الحديث الذى أورده ابن تيمية (مجموع فتاوى شيخ الإسلام / ٥ / ٨٨) ، وهو موجود فى صحيح مسلم وأبى داود (الصياصنة / بطلان المجاز / ٨٥) ، علاوة على الأحاديث الأخرى التى تذكر يمينا لله واحدة ثم تضيف : « وبيده الأخرى كذا » ، بما يفيد أن هذه اليد الأخرى ليست يمينا (انظرها فى « كتاب التوحيد » لابن خزيمة / ٦٩ ، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية / ٦ / ٣٧١ ، وابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ١ / ٣٩ - ٤٠ ، ٤١ - ٤٢) .

٢٨- ابن قتيبة / الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٢٣٦ . وانظر أيضا كتابه « تأويل مختلف الحديث » / تصحيح وضبط محمد زهرى النجار / دار الجيل / بيروت / ٢١٠ - ٢١١ .

٢٩- انظر « مجموع فتاوى شيخ الإسلام » / ٦ / ٩٢ .

٣٠- السابق / ٦ / ٩٣ .

٣١- السابق / ٦ / ٥٨٠ - ٥٨١ . وانظر كذلك ابن القيم / مختصر « الصواعق المرسلة » / ٢ / ٦٤ - ٦٥ .

٣٢- الزمر / ٧٦ .

٣٣- رد الدارمى (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٢ / ٤١٧ .

٣٤- غافر / ١٦ .

٣٥- الأنبياء / ١٠٤ .

٣٦- إبراهيم / ٤٨ .

٣٧- القصص / ٨٨ .

٣٨- الرحمن / ٢٦- ٢٧ .

٣٩- الأيتان / ٢٧ ، ٧٨ .

٤٠- ابن خزيمة / كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب / ١٠ .

٤١- الدارمــى / رد الدارمــى عثمان بن سعيد على المريسى العنيد (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٤٠٠ .

٤٢- السابق / ٣٩٩ - ٤٠٠ .

٤٣- الشورى / ١١ .

٤٤- أحمد بــن حنبل / الرد على الزنادقة والجهمية (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٦٨ .

٤٥- وقد وقع ، رحمه الله ، فى الكتاب الذى نرجع إليه هنا ، فى أشياء أخرى مثل هذه : من ذلك ادعاؤه أن الصفات إذا كانت لموصوف واحد لم يُعطَف بعضها على بعض ، بخلاف ما لو كانــت لأكثــر مــن موصوف . فالأول كقوله سبحانه : « هو الله الــذى لا إلــه إلا هــو الملك القدوس السلام المؤمــن المهيمــن العزيــز الجبــار المتكبــر ... » (الحشـر / ٢٤) ، والثـانــى كمــا فــى الآيـة الكـريمـة التـاليـة : « ومـا يسـتوى الأعمـى والبصير » (فاطر / ٢١) ... وهكذا (الردّ على الزنادقة والجهمية (ضمن مجلد « عقائد السلف ») / ٧٤ - ٧٥) . وفاته أنه سبحانه يقول عن نفسه : « غـافـر الـذنب وقـابل التـوب » (غـافـر / ٣) ، و « هـو الأول والآخـر والظـاهـر والبـاطـن » (الحـديـد / ٣) بالعطف بين الصفات رغم أنها لموصوف واحد هو الله جل جلاله . كما وصف سبحانه المتّقين من عباده على النحو التالى : « الصابرين والصادقين والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالأسحار » (آل عمران / ١٧) ، عاطفًا كل صفة على ما سبقها رغم أنها جميعًا تعود إلى موصوف واحد هو المتّقون .

كذلك نجده يعترض على الجهم لقوله : « إن اللــه نــور كلّه » بـأن الله قد أضاف

النور إلى نفسه فى قوله : « وأشرقت الأرض بنور ربها » (الزمر / ٦٩) ، فالنور إذن شيء والله شيء آخر (ص / ١٠٢) . وردُّنا على ذلك هو أن الجهم حين قال ما قال إنما وضع نصب عينيه الآية الكريمة التى تقول : « الله نور السموات والأرض » (النور / ٣٥) . فابن حنبل لا يدرى أنه يعترض على القرآن ، أو هو على أحسن تقدير يؤوّل الآية ويقول بالمجاز . إننى بطبيعة الحال مع القائلين بالمجاز ، ولكننى أحببت أن أبين كيف أن الرافضين له أحيانًا ما يأخذون به ، ومع ذلك يدّعون أنهم ضدّه وضد من يقولون به على طول الخط . وأخذهم به هو اعتراف عملى منهم بضرورته .

ومثل هذه الأشياء نجدها عند غير ابن حنبل من نفاة المجاز . فابن خزيمة مثلاً يورد حديثا منسوبا لرسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « اختصمت الجنة والنار فقالت النار : أوثِرْتُ بالمتكبرين . قالت الجنة : مالى لا يدخلنى إلا سفلة الناس وسُقّاطهم ؟ » (كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب / ٩٣) دون أن يرى أن هذا يسيء أشد الإساءة إلى الأنبياء والمرسلين وصحابتهم والمصلحين والشهداء وصالحى البشر ، إذ هؤلاء هم أصحاب الجنة الذين جاء على لسانها فى الحديث أنهم « سفلة الناس وسُقّاطهم » ، مع أنهم هم أنبل خلق اللَّه . أما من يُسَمَّون بالمتكبرين فهم أحطّ خلقه ، وقد بُلُوا بعقد النقص التى لا تجد متنفسا لها إلا فى الكبر والقسوة والتعالى على الآخرين واحتقارهم وعدم المبالاة بمصالحهم . لقد كان ينبغى على ابن خزيمة أن يتوقف عند هذا الحديث للتساؤل عن مدى صحته أو لتأويله بحيث لا يؤدى إلى النتيجة التى رأيناه يؤدى إليها . ولكنه ساقه برواياته المختلفة دون أن يبصر فيه شيئاً !

ومن عجيب فهمه أنه يرى أن قوله تعالى عن نفسه : « لا تدركه الأبصار » لا يستلزم بالضرورة عدم رؤية الرسول له فى الدنيا ، لأن الآية إنما نفت الإدراك عن أبصار الجماعة لا عن بصر الفرد (ص / ٢٢ - ٢٢٧) . فتأمل بالله عليك هذا الفهم العجيب !

إن الآية تنفى الإدراك عن جنس الأبصار كلّه فيشمل ذلك بطبيعة الحال البصر والبصرين أيضا .

وفى موضع آخر يقول إنه عليه السلام قد رأى ربه فى السماء السابعة ، وهى ليست من الدنيا (ص / ٢٤٠) . وقد تعجب محقق الكتاب من هذا الكلام وقال بحق إن الدنيا اسم للزمان يقابل الآخرة ، وليست اسما للمكان حتى تطلق على الأرض دون السماء (ص ٢٤٠ / هامش ٢) .

كذلك أورد ابن خزيمة حديثا منسوبا للرسول عليه السلام يحرّم الجنة على ولد الزنى (ص / ٣٦٦) دون أن يجد فيه شيئا يبعث على الاستغراب ، إذ ما ذنب ابن الزنى فيما ارتكبه أبواه ، والله يقول : « ولا تزر وازرة وزر أخرى » ؟ (النجم / ٣٨) . بل إن هذين الأبوين قد يتوبان فيغفر الله لهما ذنبهما ، أو قد يتفضل سبحانه عليهما بالرحمة تفضلا فلا يؤاخذهما بشىء ، فكيف يحرّم الجنة على ابنهما وهو لا ذنب له فى الموضوع أصلا ؟ لقد ذكر الشوكانى أن هذا الحديث لا أصل له (انظر هامش ٣ بالصفحة نفسها) . أما ابن خزيمة فقد ساقه سَوْق المطمئن له !

وقد أوردت هذه الأمثلة من هذين الإمامين ، وعند غيرهم ممن يذهب مذهبهم مثلها ، كى أبين للقارىء أن منطقهم ليس بالمنطق الصلب المفحم ، فهم بشر يصيبون ويخطئون فى اجتهادهم مثلما يصيب من يخالفونهم فى الرأى ويخطئون ، وأن اطمئنانهم المطلق إلى ما يعتقدون وظنهم أنه هو طريق النجاة الوحيد وأن من حاد عنه فهو كافرٌ أو ضالٌ اطمئنان بلا أساس .

٩

نخلص ممّا سبق بأن دعوى نفاة المجاز عدم معرفة الصحابة وأهل اللغة الأوائل بالتأويل ، وزعمهم أن اللغة قد وُضعت كلها دفعة واحدة وأنها ثابتة على ذلك إلى الأبد فلا تطور ولا تبديل ، وكذلك قولهم إن القرآن الكريم لم يستعمل لفظة « التأويل » بمعنى صرف الكلام عن ظاهره وإن المجاز هو نوع من الكذب ، وإنه لا يصحّ حمل آيات القرآن وأحاديث الرسول من ثم عليه ، كل ذلك قد ثبت أنه لا ينهض على أساس ، بل بالعكس رأينا أن كثيرا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية سوف تتناقض فيما بينها إذا لم نفسّرها على أنها مجازات . وبالإضافة إلى هذا وجدنا بعض نصوص الحديث القدسى والحديث النبوى تعلمنا كيف ينبغى التأويل أحيانًا . وما أوردناه منها هنا ليس إلا مجرد أمثلة .

ولابدّ أن نذكر أيضا أن كثيرا من علماء أهل السنة يرون المجاز ويؤوّلون حتى آيات الصفات ، كلها أو بعضها . من هؤلاء الطبرى وابن قتيبة والماتريدى وابن الجوزى والقرطبى وابن كثير والسيوطى والشوكانى . أمّا فى العصر الحديث فالغالب هو التأويل . ومن علماء عصرنا الذين يؤولون الألوسى وسليم البشرى ومصطفى صبرى (شيخ الإسلام فى تركيا سابقا) ومحمد زاهد الكوثرى ومحمد الطاهر بن عاشور ومحمد أبوزهرة ومحمد الغزالى

ود. محمد محمود حجازى (صاحب « التفسير الواضح ») ومحمد على الصابونى وإبراهيم القطان (صاحب « تيسير التفسير ») وغيرهم . وهذا التأويل يرمى إلى تنزيه الله تعالى عن مشابهة خلقه . وهو مذهب الخلف .

***

وبعد، فإن كل ما أستطيع أن أقوله هو أن ما خططته فى الصفحات الماضية ليس إلا اجتهادًا منى أعتقد أننى قد أصبت فيه ، وإلاَّ ما كتبته وأذعته على الناس . ومع هذا فربَّما أكون قد أخطأت ، قليلاً أو كثيرًا ، فإنما نحن بشر غير معصومين . أمَّا نفاة المجاز فاعتقادى أن ما ذهبوا إليه ليس بصواب ، وإلاَّ ما خالفتُهم . ولكنى لا أقول بضلالهم أو انحرافهم بله كفرهم كما يحكمون هم أحيانا على مخالفيهم ، بل غاية ما يمكن أن أقول هو أنهم اجتهدوا وأخطأوا . على أنهم قد يكون الحق فى جانبهم رغم هذا ، وإن كنتُ أستبعد ذلك . وأرى أن يتسامح المسلمون فيما بينهم وألا يسارع بعضهم إلى تكفير بعض أو تفسيقهم أو تضليلهم ، فقد فتح الإسلام باب الاجتهاد ، وتكفل المولى عز شأنه بأن يأجر كل مجتهد حتى لو أخطأ . وهذا مبدأ عظيم لا وجود له فى أى دين أو أية نحلة . فإذا كان المولى سبحانه يأجر المجتهد حتى لو أخطأ فكيف نتسبه نحن إلى الكفر والبهتان ، وقد يكون الحق فى جانبه ؟ إن من شأن الاجتهاد أن تختلف الأنظار والآراء ، وهذه هى طبيعة الحياة . وقد جاء فى الكتاب المجيد عن البشر : « ولا يزالون مختلفين * إلا من رحم ربك » (١) . وما دام الواحد منا مسلما فليس عليه من بأسٍ إذا خالف غيره مادام يبحث عن الحق فى دأب

وإخـلاص حتـى لـو أخطـأ أو لم يصـل إلى شـيء . وقـديمـا قيـل : « وعـلىَّ أن أسعى . وليس علىَّ إدراك النجاح » . والله الموفق .

الهوامش

١- هود / ١١٨ - ١١٩ .



د. إبراهيم عوض

- ليسانس آداب جامعة القاهرة ١٩٧٠م
- دكتوراه من جامعة أوكسفورد ١٩٨٢م
- عضو هيئة التدريس بآداب عين شمس
- له عدد من المؤلفات النقدية والإسلامية منها :

* معركة الشعر الجاهلي بين الرافعي وطه حسين
* المتنبي - دراسة جديدة لحياته وشخصيته
* لغة المتنبي - دراسة تحليلية
* المتنبي بإزاء القرن الإسماعيلي في تاريخ الإسلام (مترجم عن الفرنسية مع تعليقات ودراسة)
* المستشرقون والقرآن
* ماذا بعد إعلان سلمان رشدي توبته ؟ دراسة فنية وموضوعية للآيات الشيطانية
* الترجمة من الإنجليزية - منهج جديد
* عنترة بن شداد - قضايا إنسانية وفنية
* النابغة الجعدي وشعره
* من ذخائر المكتبة العربية
* السجع في القرآن (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)
* جمال الدين الأفغاني - مراسلات ووثائق لم تنشر من قبل (مترجم عن الفرنسية)
* فصول من النقد القصصي
* سورة طه - دراسة لغوية أسلوبية مقارنة
* أصول الشعر العربي (مترجم عن الإنجليزية مع تعليقات ودراسة)
* افتراءات الكاتبة البنجلاديشية تسليمة نسرين على الإسلام والمسلمين - دراسة نقدية لرواية «العار »
* مصدر القرآن - دراسة لشبهات المستشرقين و المبشرين حول الوحي المحمدي
* نقد القصة في مصر من بداياته حتى ١٩٨٠م
* محمد حسين هيكل أديبا و ناقدا ومفكرا إسلاميا
* سورة النورين التي يزعم فريق من الشيعة أنها من القرآن الكريم - دراسة تحليلية أسلوبية
* ثورة الإسلام - أستاذ جامعي يزعم أن محمدا لم يكن إلا تاجرا (ترجمة و تفنيد)
* مع الجاحظ في رسالة « الرد على النصارى »
* محمد لطفي جمعة - قراءة في فكره الإسلامي
* إبطال القنبلة النووية الملقاة على السيرة النبوية - خطاب مفتوح إلى الدكتور محمود علي مراد في الدفاع عن سيرة ابن إسحاق
* سورة يوسف - دراسة أسلوبية فنية مقارنة
* المرايا المشوهة - دراسة حول الشعر العربي في ضوء الاتجاهات النقدية الجديدة
* القصاص محمود طاهر لاشين - حياته وفنه
* في الشعر الجاهلي - تحليل وتذوق
* في الشعر الإسلامي والأموي - تحليل وتذوق
* في الشعر العربي الحديث - تحليل وتذوق
* موقف القرآن الكريم والكتاب المقدس من العلم
* أدباء سعوديون
* دراسات في المسرح
* دراسات دينية مترجمة عن الإنجليزية
* د. محمد مندور بين أوهام الادعاء العريضة وحقائق الواقع الصلبة
* دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية - أضاليل وأباطيل